





LA
PENSÉE ITALIENNE
AU XVIe SIÈCLE
ET LE
COURANT LIBERTIN

PAR

J.-ROGER CHARBONNEL

ANCIEN ÉLÈVE DE LA SORBONNE
ET DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
PROFESSEUR AU LYCÉE DE SAINT-ÉTIENNE
DOCTEUR ÈS LETTRES



PARIS
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION
ÉDOUARD CHAMPION
5, QUAI MALAQUAIS
—
1919

LA PENSÉE ITALIENNE

AU XVIe SIÈCLE

ET LE

COURANT LIBERTIN

DU MÊME AUTEUR

Essai sur l'Apologétique littéraire, du XVIIe siècle à nos jours. Paris, 1903, Alph Picard, rue Bonaparte. . . . . . . 4 fr.

L'éthique de Giordano Bruno et le second dialogue du Spaccio ; contribution à l'étude des conceptions morales de la Renaissance italienne. Paris, 1919, Éd. Champion, ... 12 fr.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LA PENSÉE ITALIENNE AU XVI[e] SIÈCLE ET LE COURANT LIBERTIN

PAR

J.-ROGER CHARBONNEL

ANCIEN ÉLÈVE DE LA SORBONNE
ET DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
PROFESSEUR AU LYCÉE DE SAINT-ÉTIENNE
DOCTEUR ÈS LETTRES



PARIS
LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION
ÉDOUARD CHAMPION
5, QUAI MALAQUAIS

1919

A MESSIEURS

G. LANSON, F. PICAVET ET G. SÉAILLES

PROFESSEURS A LA SORBONNE

HOMMAGE DE RESPECTUEUSE GRATITUDE

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE

Le titre de ce travail indique le double aspect du sujet que nous avons traité. Nous voudrions expliquer brièvement la genèse de cette étude et les raisons du plan qu'entre plusieurs autres modes de composition, nous avons cru devoir adopter. — Il serait certes inexact de dire que la critique a toujours méconnu ou contesté l'existence d'un courant « libertin » au XVIe et au XVIIe siècles. Mais on est bien obligé de constater qu'elle n'a point, jusqu'à ces derniers temps, saisi ou marqué toute l'importance d'un mouvement qui, sous beaucoup de rapports, relie la pensée de la Renaissance à la philosophie des Encyclopédistes. Trop souvent, elle n'y a découvert qu'une forme, plus ou moins sérieuse, du scepticisme que d'aucuns déclarent inhérent au génie même de notre race, — ou une manifestation, intellectuelle en apparence, du dévergondage moral que connut une société brillante et un peu dissolue où fleurissaient, comme d'une même tige, les vertus de l'héroïsme chevaleresque et les caprices passionnés de l'amour. Illusion entretenue peut-être par la lecture, trop exclusive, des « chroniqueurs » qui, friands de menues anecdotes galantes et de petits scandales, sont généralements enclins à ramener à la mesure de leur esprit, moins pénétrant qu'agréable, les plus graves problèmes de l'histoire des idées. Aussi bien, la

littérature religieuse, dominée par les grands noms de Bossuet et de Pascal, avait occupé dans le siècle de Louis XIV une place si capitale, les plus illustres des écrivains classiques avaient montré un tel attachement à la foi traditionnelle, le jansénisme, quoique ruiné par la main royale, avait laissé une trace si profonde et un souvenir si glorieux, que l'on était tenté de négliger les exceptions, pour s'en tenir à la façade officielle de cette époque croyante, où l'autel et le trône se prêtaient un mutuel appui. Incidemment, on faisait observer qu'un Molière, un La Fontaine, un Saint-Evremond, quelques autres encore, rendus suspects par leur désinvolture ironique ou leur verve trop gauloise, semblaient se réclamer d'une conception de la vie assez différente, et que leurs œuvres décelaient soit une souriante incrédulité, soit un dangereux naturalisme. On préférait cependant analyser leur inspiration, caractériser leur esthétique, leur technique, leur style, plutôt que de s'attarder à rechercher leurs ascendants intellectuels. Tout au plus citait-on, sans bien préciser les influences, et un peu pêle-mêle, Rabelais, Montaigne, Gassendi, — tous ceux que l'on qualifiait d'épicuriens, cette épithète englobant indistinctement des disciples de Lucrèce et des disciples d'Horace. On expliquait d'une façon vraiment trop insuffisante les cris d'alarme poussés par les gardiens de l'orthodoxie, l'allure apologétique et l'orientation particulière des *Pensées* de Pascal, la fortune, comme soudaine, du panthéisme de Spinoza et du naturalisme scientifique, le nombre et la vigueur des assaillants dressés tout à coup contre la citadelle des dogmes : comme si ces manifestations avaient été des faits isolés et, en quelque sorte, sans racines ; comme si elles n'avaient pas révélé la continuité d'un courant philosophique, de plus en plus intense ; comme si

les arguments employés par les adversaires de l'Église et du spiritualisme avaient été des « trouvailles » sans précédent, des machines de guerre construites de toutes pièces par des génies créateurs ; comme si les polémiques n'avaient pas roulé sur des « thèmes », depuis longtemps exploités ! C'est l'honneur de Brunetière d'avoir attiré l'attention sur les sources du libertinage ; à sa suite, MM. Grousset, Victor Giraud, Lachèvre, Lanson, Picavet et Strowski ont apporté les éléments d'un travail d'ensemble sur cette question essentielle. Nous renvoyons à leurs ouvrages, remarquables à divers titres, et toujours suggestifs [1]. Le livre de F. Perrens, un peu trop fragmentaire et anecdotique, offre un précieux recueil de faits et de témoignages, plus ou moins bien classés, plus ou moins significatifs, et d'où il reste à dégager quelques tendances générales ; il fournit des « illustrations », en marge de cette enquête, dont les débuts, on le voit, sont assez récents.

Sur les conseils de notre maître M. Lanson, nous nous sommes proposé de rechercher spécialement *les rapports de la pensée italienne et du courant libertin* ; nous avons voulu, en présentant cette contribution à l'histoire comparée des littératures et des philosophies' mettre en lumière, tantôt des influences réelles, tantôt de simples mais curieuses coïncidences, bref, indiquer une riche circulation d'idées entre la France et l'Italie, dont on connaît déjà, au point de vue artistique et poétique, les échanges féconds. La Renaissance n'a pas été seulement l'époque où le lyrisme français, se parant d'une grâce et d'une souplesse nouvelles, a emprunté des sujets, des rythmes et des « moules » à celui de l'Italie. Elle nous apparaît aussi comme le moment décisif où,

1. Cf. notre *Bibliographie*.

des deux côtés des Alpes, se joue le sort d'une métaphysique assez hétérogène que d'aucuns essayent de couvrir du pavillon d'Aristote, — où la pensée latine, secouant de discutables autorités, s'exerce librement à l'analyse personnelle et se tourne de plus en plus vers l'observation de la réalité. En un certain sens, l'âge moderne et le siècle de Montaigne, de Pomponazzi, de Bruno se peuvent rapprocher l'un de l'autre : rien n'est plus attachant que le spectacle de cette fermentation intellectuelle, de cette fièvre d'investigation hardie et conquérante, de ces joutes, le plus souvent désintéressées, qui donnent au XVI[e] siècle une physionomie si originale et aux œuvres d'alors une saveur si vivace. Il y a là un *confluent* où se mêlent des doctrines de provenances fort diverses, et même, comme on l'a dit, un *tournant* d'où la spéculation repart, affranchie et rajeunie. Tandis que les principes du classicisme, encore mal systématisés ou justifiés, succèdent insensiblement aux fraîches mais inégales inspirations du moyen-âge, c'est aussi toute une méthode scientifique qui s'ébauche, toute une conception de la nature et de la vérité qui se transforme. Dans cette évolution, dont il est inutile de signaler ici les conséquences, l'Italie n'est certes pas demeurée inactive ; elle a précipité un mouvement qui, sans elle, aurait eu peut-être moins de portée et moins d'élan ; elle a prêté des doctrines, relativement nettes, aux esprits qui, s'étant dégagés des anciennes croyances, ne se contentaient point d'un doute stérile, ou désiraient asseoir leurs négations sur quelques raisons bien déduites.

Ce rôle, on l'a, selon nous, un peu trop oublié ou diminué. La patrie de Michel-Ange et de Raphaël était-elle donc condamnée, par les limites mêmes de son génie, plus élégant que profond, à ne connaître qu'une floraison

merveilleuse de chefs-d'œuvre picturaux ou plastiques ? Obsédée par le culte exclusif de la beauté, et ne voyant dans l'éloquence que l'harmonie supérieure de la forme, n'avait-elle donc pas su produire, dans le domaine de la spéculation, — à défaut de « créateurs », — des esprits avisés, subtils et intuitifs, capables à tout le moins d'ouvrir des pistes, de déblayer les chemins, de faciliter l'exacte position des problèmes, bref, de préparer les progrès de la philosophie, plus encore que de bâtir « more geometrico » de rigoureux systèmes ? Les précurseurs devaient-ils donc être tenus pour quantité négligeable, — ceux surtout qui ont payé de leur liberté ou de leur vie une noble obstination ?... L'histoire — principalement l'histoire des idées — ne peut feindre d'ignorer que les doctrines les mieux établies ne sont point nées d'une manière brusque et pour ainsi dire spontanée, qu'elles ont été amorcées de longue date, puis, peu à peu, introduites dans l'esprit d'une époque, avant de surgir sous une forme cohérente et victorieuse. Dans son excellent Manuel de Bibliographie, M. Lanson a jugé nécessaire de consacrer un paragraphe aux origines italiennes du libertinage, qu'il avait déjà brièvement indiquées dans sa Littérature. De leur côté, MM. Duhem, Hauvette, Abel Lefranc, Picavet et Séailles nous ont encouragé à entreprendre ce travail, dont leurs lettres faisaient ressortir l'intérêt et l'urgence. Le célèbre ouvrage de Renan : *Averroès et l'Averroïsme* ne nous incitait-il pas à creuser plus avant le même filon, dans la direction du XVIe et du XVIIe siècles ?

Nous ne nous sommes pas dissimulé les difficultés de la tâche. En jetant, çà et là, de prudents coups de sonde, nous avions constaté que cette étude exigeait des investigations à la fois très longues et très étendues, mais aussi et surtout, que les textes à consulter, écrits dans les langues

les plus diverses, concernaient toutes sortes de sciences, depuis la théologie et la philosophie jusqu'à la médecine et l'occultisme : programme plutôt chargé, et qui était comme un défi à nos habitudes de « spécialisation ». Cependant, nous restions persuadé que le devoir de la critique est de ne point se borner à des monographies, où l'essentiel est parfois sacrifié au détail, mais d'essayer également, de temps en temps, des synthèses plus larges, qui puissent mettre en lumière les résultats les plus sûrs et les plus caractéristiques de ses fouilles laborieuses. L'accueil flatteur que plusieurs maîtres avaient fait à notre dessein nous a donc décidé à poursuivre une enquête patiente qui nous a conduit à Rome, à Florence et dans les principales villes de la Péninsule[1]. Il va sans dire que nous n'avons pas eu la puérile ambition d'enfermer dans ce volume une analyse complète de *toutes* les doctrines particulières à Pomponazzi, à Telesio, à Bruno, — bref, à chacun des philosophes dont nous avons signalé le rôle ou l'influence. D'autant qu'il existe déjà, sur chacun d'eux — mais à l'étranger, — une série d'ouvrages ou d'articles, dont plusieurs très consciencieux, et que nous aurions craint de répéter inutilement. Aussi bien, plusieurs tomes n'auraient pas suffi à embrasser intégralement l'exposition détaillée et l'examen critique de tous ces systèmes qui se distinguent par leur complexité touffue et par les nombreuses échappées qu'ils ouvrent sur une multitude de

1. A ce propos, louons les rapides progrès qu'a réalisés, depuis un certain nombre d'années, l'organisation des grandes bibliothèques italiennes, où le travail est rendu plus aisé et plus attrayant par des catalogues complets et soigneusement tenus au courant, qui comprennent la liste des auteurs et celle des matières, — par un système de casiers où, durant plusieurs jours, les livres sont gardés à la disposition des lecteurs admis dans la salle réservée, — par l'infatigable complaisance d'une administration qui dresse gracieusement de minutieux relevés bibliographiques et qui, ainsi, épargne à l'érudit étranger un fâcheux gaspillage d'heures.

questions, plus au moins connexes, mais presque toutes intéressantes. Notre intention a été simplement de montrer, de façon précise, en même temps que la physionomie générale de la spéculation italienne au XVI[e] siècle, la contribution, soit indéniable, soit probable, de chacun de ces penseurs à la polémique et au mouvement libertin. C'est à la fois en eux-mêmes et, surtout, en fonction de ce mouvement, que nous avons étudié tous ces philosophes. Nous les avons groupés selon leurs affinités logiques, selon la parenté de leurs idées, et sans nous laisser arrêter, en tel ou tel cas, par la relative obscurité ou la paradoxale extravagance d'une forme qui ne devait pas nous dérober la gravité ou la portée des conceptions maîtresses.

Nous avons été conduit par la force même de l'évidence historique à déterminer, çà et là, certaines « positions » officielles de l'orthodoxie. Nous l'avons fait, non pour marquer ainsi une adhésion personnelle, ni pour prendre parti dans le débat, — mais pour faciliter l'intelligence même de ce libertinage qui s'est peu à peu affirmé et défini, soit *par contraste* avec les enseignements les plus constants de l'Église, soit *par rapport* aux croyances les plus profondes de ce spiritualisme traditionnel dont on retrouve les éléments non moins dans les doctrines protestantes que dans les doctrines catholiques. C'est un *fait* que l'autorité de Rome, défendant tout l'essentiel du thomisme, a énergiquement réagi contre des interprétations ou des thèses qu'elle estimait aventureuses, — notamment à propos de la personnalité divine et de l'immortalité de l'âme. On ne peut envisager ni juger le « libertinage » in abstracto, sous peine d'enlever toute signification à son anti-dogmatisme. Puisqu'il s'est, en somme, « posé en s'opposant », il est néces-

saire de le « situer » relativement à certains problèmes qui ont suscité, dans le milieu spécial des théologiens et des philosophes, et parfois même en dehors de ce milieu, des attitudes intellectuelles dont la rigueur est allée s'accentuant de jour en jour. — Ainsi, le double aspect de ce travail et la méthode que nous y avons suivie nous ont été, en quelque sorte, imposés par les faits, par le tour d'esprit, à la fois éclectique et critique, de la Renaissance italienne, qui, non sans se heurter à des résistances opiniâtres, assure la transition entre le moyen âge chrétien, dominé par la pensée scolastique, et l'âge moderne, où l'indépendance du libre examen peut s'accorder avec le respect éclairé des diverses formes de la croyance religieuse. Ces systèmes ingénieux, souvent captivants, qui, exploitent la mine singulièrement riche de l'antiquité hellénique, qui, à travers Averroès et Alexandre, remontent à Aristote, mais qui, plus souvent encore, s'inspirent de Plotin, ne se constituent pas sans entrer en conflit avec le thomisme, avec les enseignements officiels de l'Église. C'est sous cet angle qu'il faut envisager notre étude, pour en bien saisir la portée.

Est-il besoin d'ajouter que nous avons traité notre sujet dans un esprit de sereine impartialité et de haute tolérance, le seul qui convienne en ces matières délicates qui touchent à la liberté de la conscience, à la vie profonde de la croyance, à la genèse de la « certitude morale » ? Nous ne pouvions pas nous dispenser de rappeler quelques faits pénibles, quelques dates tragiques dont le douloureux souvenir a longtemps alimenté les polémiques et ravivé les querelles. Comment ne pas regretter qu'un dogmatisme intrépide ait eu l'illusion de clore, par des gestes irréparables, des discussions d'ordre métaphysique ? Fuyant tout ce qui aurait pu ressembler

à une apologie ou à un réquisitoire, nous abstenant de dramatiser les événements, laissant à chaque école, à chaque parti, à chaque secte son caractère, sa tactique et ses responsabilités, nous n'avons cherché qu'à expliquer l'intervention de l'élément italien dans la lutte qui a mis aux prises le libertinage et l'orthodoxie, et à calculer les conséquences de cette intervention, peut-être plus efficace que retentissante.

Avant de consacrer plusieurs chapitres à l'analyse des idées de ces précurseurs italiens, et de manière à en souligner l'intérêt et l'opportunité, nous avons établi, de notre mieux, comme une solide *base* positive, *le fait*, qui, dès l'abord, nous avait frappé, de leur « rayonnement » par delà les Alpes. A cet effet, nous avons rassemblé le plus possible de jugements, d'aveux, de déclarations, afin de restreindre la part de l'hypothèse et de l'interprétation subjective. Nous avons glané ces textes ou ces références chez les contemporains plus ou moins immédiats des philosophes italiens, ou chez les écrivains et les polygraphes les plus avertis des deux grands siècles classiques : la moisson a été assez abondante. Ces textes et ces indications, nous les avons, pour la plupart, réunis dans notre premier chapitre, lorsque nous nous sommes trouvé en présence de simples témoignages ou de simples appréciations ; nous en avons réservé un certain nombre pour le sixième chapitre, lorsque les formules nous ont paru révéler ou reconnaître nettement la trace d'une influence ou d'une impression profonde qui nous engageait à étudier le *prolongement*, à travers l'histoire, de telle ou telle doctrine, ou même, de telle ou telle conception importante. — Pour éclairer ou compléter ces formules, nous avons eu, çà et là, recours aux conjectures, mais en les appuyant sur ces vraisemblances psycholo-

giques ou historiques que, de l'avis de Renan, les sciences morales n'ont pas le droit de mépriser. L'intuition du critique, qui a vécu dans l'intimité d'une époque, doit être capable de sentir une « atmosphère » intellectuelle et de désigner ceux des penseurs qui, pour mille raisons, ont chance d'en avoir été imprégnés, alors même que, sur ce point, ils n'auraient pas légué à la postérité une confession explicite [1]. Si, par principe, et pour donner un fondement inébranlable à nos inductions, nous avons commencé par recueillir documents et témoignages, nous avons estimé, cependant, lorsque ceux-ci sont venus à manquer ou ont échappé à nos recherches, que, sous ce prétexte, nous n'avions pas *toujours* le droit de nier des parentés philosophiques ou de flagrantes réminiscences qui ne pouvaient être le produit du hasard. L'essentiel était d'éviter les affirmations arbitraires ou aventureuses, de procéder avec circonspection et mesure, fallût-il éliminer des rapprochements, plausibles en un

1. L'usage d'indiquer toutes ses « sources » contemporaines est, en somme, de date assez récente. Les écrivains du XVIe siècle prennent leur bien partout où ils le trouvent, dans le riche trésor de la spéculation humaine qui participe à une sorte d'anonymat souverain. Ils ne donnent guère que les références d'auteurs *anciens*, dont ils tiennent à se réclamer comme d'ancêtres intellectuels. Ce serait donc être dupe, ce serait appauvrir volontairement son enquête que de reconnaître, *d'une façon exclusive*, les influences garanties par des textes catégoriques ou des déclarations originales. — La psychologie collective nous apprend par quelles voies, de prime abord étranges, en tout cas indirectes, une réputation, une erreur, un préjugé, une doctrine peuvent se répandre, soit dans l'intérieur d'un pays, soit d'un pays dans un autre. Au XVIIe siècle, combien de « cartésiens sans le savoir » ! S'imagine-t-on que toute la génération « voltairienne », toute la bourgeoisie sceptique du siècle dernier, qui faisait ses délices de Béranger, avait pratiqué, ou même lu à la hâte, les œuvres de l'auteur des *Lettres anglaises* ? Phénomène de contagion à demi consciente, que l'on observe aussi dans les engouements de la mode, dans les enthousiasmes de la foi et dans l'ondoiement de la faveur populaire ! Notre vue est trop courte pour embrasser l'irradiation divergente de toutes ces énergies intellectuelles !

sens, mais douteux pour d'autres motifs. — De même que, dans notre premier chapitre, nous avons groupé les citations les plus « expressives », après avoir rejeté la surcharge des développements inutiles, de même, dans les chapitres suivants, nous avons relaté, de préférence, les formules heureuses ou brillantes, que leur plénitude ou leur concision avait rendues plus propres à la diffusion de telle ou telle doctrine. Car, ne nous y trompons pas, rien ne vaut la clarté d'une formule ingénieuse pour faire pénétrer dans les esprits, fût-ce en la simplifiant à l'excès, une conception qui risquerait de ne jamais franchir un cercle de spécialistes et d'initiés, et dont la substance, dégagée des détails et des nuances, compte seule aux yeux de la plupart des hommes.

Une série d'analyses, encadrées entre des témoignages et mises en valeur par ces preuves du retentissement historique des idées, voilà donc, en résumé, notre livre.

Nous avons éliminé de notre Bibliographie tout ce qui n'était que de la littérature de circonstance, plus irritante qu'instructive : pamphlets venimeux, articles grandiloquents et vides, discours de commémoration passionnés, dont l'Italie moderne a été fort prodigue. On y rencontrera, en revanche, outre les ouvrages qui concernent le plus directement notre sujet, sans d'ailleurs l'aborder toujours de front, et qui sont précédés d'un astérisque, les livres anciens et les essais critiques de quelque valeur qui fournissent des renseignements complémentaires ou aident à des vérifications, à des contre-épreuves. Ce seront là, nous osons l'espérer, des ressources de quelque prix pour les érudits qui désireraient continuer les recherches sur un point déterminé : nous ne prétendons offrir aujourd'hui qu'un tableau d'ensemble, mais nous ne renonçons pas à peupler plus tard de physionomies

encore plus nombreuses et de visions nouvelles les perspectives que ce tableau présente. Nous avons joint à la liste des ouvrages à consulter celle des principales éditions ou traductions des philosophes transalpins qui occupent le premier plan de notre étude. Sans doute, notre relevé n'épuise pas la longue série de ces éditions ou de ces traductions, mais il mentionne au moins celles qui ont facilité l'introduction en France des doctrines italiennes, c'est-à-dire celles qui se rattachent à notre travail. Nous avons étayé nos affirmations sur des références et sur des rapprochements que nous avons choisis de notre mieux, de façon à rester à égale distance des compilations indigestes, où les grandes lignes sont noyées dans les considérations et les « curiosités » accessoires, et des dissertations panoramiques où, à proprement parler, presque rien n'est « démontré ». Afin de ne pas alourdir les notes placées au bas des pages, nous avons rejeté dans un Appendice, par lequel s'achève le volume, les documents, parfois assez étendus, qui éclairent quelques points du sujet. Si nous avions écarté de propos délibéré toutes les citations en langue italienne, qu'elles fussent empruntées aux philosophes libertins du XVIe siècle ou aux historiens et critiques de l'époque moderne, nous aurions craint d'ôter à ce livre quelque chose de son cachet particulier et de réduire, en même temps, ses garanties d'exactitude. Pour des raisons analogues, nous y avons introduit quelques textes latins, choisis parmi ceux qui contenaient les formules les plus intéressantes. Aussi bien, nous nous sommes borné à donner quelques exemples de la « manière », tantôt concise et presque scolastique, tantôt ample et d'un tour presque cicéronien, des philosophes qui faisaient l'objet de notre travail. Tous ces passages nous ont paru aisément intelligibles pour un

lecteur de culture moyenne et curieux de contrôler nos affirmations, qui déjà en résument fidèlement le contenu.

Certains de nos contemporains, gagnés par l'esprit réaliste du siècle, s'étonneront peut-être que, jadis, on ait tant bataillé, en s'exposant aux condamnations et aux supplices, pour des constructions idéologiques. Mais les nuances, à première vue un peu subtiles, qui séparaient ces constructions de la pure orthodoxie, finissaient par entraîner de graves conséquences, au point de vue moral et religieux ! Ce n'étaient pas seulement les doctrines traditionnelles qui étaient en jeu ; c'était aussi la mission même de l'Eglise. Et d'ailleurs, serait-il bien sincère ou bien réfléchi d'affecter une sorte de dédain à l'égard de ces « crises » métaphysiques ? Quoi qu'en pensent de superficiels ironistes, ces crises ne sont point particulières au passé ; elles ne sont pas des manifestations d'un état d'esprit à jamais disparu. Les circonstances ont pu leur conférer une acuité plus douloureuse et un relief plus tragique. Il n'en est pas moins vrai qu'elles sont de tous les temps, et que, loin d'intéresser les seuls « professionnels » de la spéculation, elles se répercutent dans la plupart des consciences humaines. Par les affirmations ou les négations qu'elle enveloppe, la conduite pratique de l'individu en apparence le plus indifférent à ces problèmes, implique, sinon un système, du moins une orientation métaphysique. Toutes les grandes questions qui concernent l'homme sont en connexion intime les unes avec les autres. Le débat sur notre origine et sur notre destinée n'est pas près d'être clos. Dans certains livres récents [1], ne trouverait-on pas justement comme une survivance du néoplatonisme ?... Aux époques trou-

1. P. ex. : l'*Evolution créatrice*, de Bergson ; *la Mort*, de Mæterlinck.

blées et aux heures poignantes où le conflit sanglant des intérêts matériels risque de rejeter momentanément dans l'ombre l'harmonieuse théorie des Idées, n'est-ce pas une diversion opportune et réconfortante que de méditer sur ces hautes doctrines, dont la série se déroule depuis les temps lointains de l'Hellénisme jusqu'à l'aube de l'âge moderne ? Ainsi, dans la pourpre crépusculaire, c'est un apaisement de contempler, de ces pentes verdoyantes de Fiesole où se rencontraient, jadis, les disciples florentins de l'auteur du *Phédon*, la ligne sinueuse de l'Arno qui, parmi les champs heureux de la Toscane, reflète les derniers feux du jour.

BIBLIOGRAPHIE

Editions et traductions [1].

CREMONINI [2]

I. — ŒUVRES PUBLIÉES.

I. Un volume in-folio de 87 feuillets, imprimé à Padoue en 1596, dédié à Alphonse II, duc d'Este, et contenant trois traités :

1° *De pædia Aristotelis*, fol. 20.

2° *Introductio ad naturalem Aristotelis philosophiam*, fol. 22.

3° *Explanatio probœmii librorum Aristotelis de physico auditu*, précédée d'une préface, fol. 43.

1. Ce tableau comprend les éditions et les traductions des philosophes ou des auteurs dont les ouvrages ont été particulièrement nombreux (tel est le cas de Jérôme Cardan, tel celui de Bruno), ou très souvent publiés et rapidement vulgarisés (p. ex. ceux de Machiavel), — en d'autres termes, les énumérations assez détaillées. Lorsque ces indications bibliographiques ont pu, au contraire, tenir en quelques lignes, par exemple, à propos de Pomponace et de Telesio, — leurs livres se réduisant à deux ou trois, ou n'ayant pas été fréquemment réédités, — nous les avons groupées à leur place logique, dans le cours des chapitres consacrés à l'examen des doctrines (cf. p. 227, 229, 251, 453). D'autant qu'à ces époques surtout, les titres, assez développés, servent parfois à éclairer le contenu et même l'esprit des œuvres (cf. ceux de Campanella, p. 574-577).

2. Cf. Mabilleau.

Nous laissons de côté les ouvrages étrangers à la philosophie :

Orazione contro î Gesuiti, 1591.

Lecturæ exordium habitum Patavii, 1591.

Oratio ad Clementem VIII, 1598.

Le pompe funebri, ovvero Aminta e Clori, 1599.

Orazione a Gio. Bembo, 1616.

Oratio in creatione S. S. Leonardi Donati, 1606.

Il nascimento di Venezia, 1617.

Orazione al S. S. Ant. Priuli, 1618.

Il ritorno di Damone, 1622.

Clorinda e Valiero, 1624.

Le nubi.

Le poesie liriche.

Il faut y joindre des lettres de Cremonini imprimées dans la correspondance de Georges Richter (Nuremberg, 1662) et une polémique sur les « Considerazioni di Aless. Tassoni sopra le Rime di Petrarca », sous le nom de Falcidio Melampodio, qui n'offrent aucun intérêt spéculatif.

II. *Disputatio de formis quatuor corporum simplicium, quæ elementa vocantur* (Venise, 1605).

III. *Disputatio de Cœlo, in tres partes divisa, etc.* (Venise, 1613).

En appendice. « *Apologia dictorum Aristotelis de via lactea, et facie in orbe Lunæ.* »

IV. *Apologia dictorum Aristotelis de quinta Cœli substantia adversus Xenarcum, Joannem Grammaticum et alios* (Venise, 1616).

C'est la deuxième série du *De cœlo*.

V. *Apologia dictorum Aristotelis De Calido innato, adversus Galenum* (Venise, 1626 ; Lyon, Elzévir, 1634).

VI. *Apologia dictorum Aristotelis de origine et principatu membrorum adversus Galenum* (Venise, 1627).

VII. *Apologia dictorum Aristotelis De Semine* (Lyon, 1624).

Cet opuscule, omis par M. Berti, semble avoir été imprimé pour la première fois dans le petit volume d'Elzévir, avec le *De Calido innato*.

VIII. *Tractatus tres : de sensibus externis, de sensibus internis, et de facultate appetitiva* (Venise, 1644).

Ouvrage posthume qui parut par les soins de Troïlus Lancetta, disciple de l'auteur.

IX. *Dialectica, addita in fine operis singularum lectionum paraphrasi a Troïlo Lancetta* (Venise, 1663).

X. *Cesare Cremonino nel primo delle sue Meteore a difesa di Aristotele contro li astrologhi giudiciari* (Raccolta medica ed astrologica di Lottri Nacattei, Venezia, 9645).

Voilà les seuls ouvrages incontestablement existants et absolument authentiques.

Deux autres, le *De efficientia cœli* et les *Illustres contemplationes de anima*, sont cités par les compilateurs, mais paraissent n'avoir jamais existé ; enfin la *Digressio de immortalitate animæ*, le *Liber elementorum philosophiæ naturalis* et les *Considerazioni sopra soggetti di medicina* sont attribués à Cremonini, bien qu'ils aient paru sous d'autres noms.

II. — Manuscrits.

(*Liste de Tomasini.*)

Six d'entre eux seulement ont été imprimés :

De cœlo ;

De formis elementorum [1] *;*

De calido innato ;

1. Imprimé, ce traité porte le titre de : *De formis quatuor corporum simplicium quæ vocantur elementa.*

De semine[1] ;

De sensibus externis, de sensibus internis et de facultate appetitiva[2] ;

De origine et principatu membrorum[3].

Deux imprimés manquent à la liste de Tomasini, au moins quant à leurs titres :

Introductio ad naturalem Aristotelis philosophiam, continens de Pœdia Aristotelis.

Dialectica.

Mais il est fort probable qu'ils se confondent avec les ouvrages mentionnés par ce compilateur, sur la même matière.

Déduction et vérification faites, il en résulte que la liste de Tomasini, outre l'indication des livres imprimés, contient encore celle de trente-six traités inédits de Cremonini dont voici le catalogue :

Commentarii in octo libros physicorum ;

Quæstiones in octo libros physicorum ;

Interpretatio octavi physicorum ;

Tractatus de materia prima ;

De principio individuationis ;

De maximo et minimo ;

De partibus et toto ;

De projectis ;

De efficientia cœli ;

De auctione et mixtione ;

Expositio in libros tres Meteorum ;

Expositio quarti libri Meteorum ;

Tractatus de compositione cœli, super tertium caput, lib. II ;

De comœtis ;

Tractatus de substantiis abstractis, sive de Intelligentiis ;

Tractatus super digressionem Averrhois de intellectu possibili et de intellectu agente[4] ;

Quæstio de primo cognito ;

Expositio super libros II De generatione et corruptione ;

Paraphrasis in eosdem libros ;

Super librum de communi motu animalium ;

In primum caput libri I De partibus animalium ;

In caput 3 libri II De generatione animalium ;

Liber De generatione animalium ;

Considerationes super dicta Parvorum naturalium ;

Quæstio utrum animi mores sequantur corporis temperamentum ;

1. « J'identifie au *De semine* l'*Expositio in digressionem Averrhois de semine contra Galenum pro Aristotele*, indiquée aussi par Tomasini. » Mabilleau.

2. « Je réunis sous ce titre trois traités épars dans la liste. » (Mabilleau).

3. Ce traité ne fait qu'un, sans doute, avec le « *Tractatus de animalis structura, seu de principatu cordis.* » (id.)

4. Tomasini écrit « passibili », mais à tort vraisemblablement ; c'est *possibili* qu'il faut lire.

Expositio in libros I et II De anima ;
Expositio super libros De sensu et sensibili ;
Expositio super librum De memoria et reminiscentia ;
Paraphrasis in sensus particulares ;
Tractatus de somno et vigilia ;
Tractatus de somniis ;
De divinatione per somnium ;
De longitudine et brevitate vitæ ;
De juventute, senectute, vita, morte et respiratione ;
Introductio ad Logicam Aristotelis ;
Commentarii in Logicam.

La collection de Padoue renferme des traités qui manquent à la fois au catalogue de Tomasini et à celui de Saint-Marc :
An cœlum sit compositum ex materia et forma ;
An ultima sphæra sit in loco ;
De primo motore ;
Epitome metaphysices ;
Deus est principium et finis ;
Symbola platonica :
Placita academica ;
De controversiis inter philosophos et medicos ;
Dialectica introductio ;
Super librum Peri-hermeneias, sive de interpretatione ;
Super libros Priorum analeticorum (*sic*) ;
Super libros Posteriorum.

La collection de Padoue comprend, en outre, une grande partie des traités conservés à Saint-Marc, et sous une forme bien plus accessible [1].

Enfin la *Bibliothèque nationale de Paris* possède six volumes [2], reliés aux armes du cardinal de Richelieu et contenant des rédactions d'élèves réunies en forme de traités.

Quatre de ces traités nous sont déjà connus [3]. Les deux autres portent les nos 16138 et 16626.

1. Les manuscrits qui se trouvent à la Marcienne et qui manquent à Padoue sont ceux-ci : *De cœlo ; Quæstiones in octo physicorum ; De maximo et minimo ; De motu projectorum ; De formis elementorum ; De mixtione et auctione* (traités qui, à part le *De cœlo* et le *De formis elementorum* imprimés d'ailleurs, ne sont que des fragments d'une physique, auxquels peut suppléer le commentaire général *De physico auditu* que possède Padoue) ; *In primum caput lib. I de partibus animalium ; Expositio super libros II de generatione* (à Padoue se trouve seulement la *Paraphrasis de generatione*) ; *Comm. in lib. III de Anima ; De sensu et sensibili; De somno et vigilia ; De somniis ; De divinatione per somnium.*

2. Codd. 16138, 16626, 16627, 16636, 16637, 16638 (fonds latin).

3. Tractatus de anima.

In octo libros physicorum Aristotelis quæstiones. (Per me scripta P. de Aug. Coriolan).

In librum Aristotelis primum de generatione et corruptione. (Même main que le précédent.)

In libros de generatione et corruptione. (Même ouvrage, même main.)

Le premier contient trente et une leçons sur la philosophie naturelle ; c'est un commentaire inachevé sur la physique, avec une digression sur le « Primum cognitum[1] ».

Le second est un recueil de quatre traités de logique dont voici l'indication sommaire :

Introductio ad logicam ;

Quæstiones procemiales ad logicam ;

Quæstiones in procemio, cum commentariis Porphyrii ;

Commentarii et quæstiones in Aristotelis prædicamenta[2].

Il est naturel de songer aussitôt à un classement chronologique de tous les manuscrits de Cremonini, d'après ces nouveaux documents. Mais les renseignements qu'on peut recueillir à cet égard sont trop peu nombreux pour permettre de conduire à bien ce travail.

Parmi les manuscrits de Venise, deux seulement portent leur date ;

De cœli efficientia (1628)[3] ;

De communi motu animalium (1628).

Trois manuscrits de Padoue sont dans le même cas :

De Intelligentiis (1598) ;

De physico auditu (1600) ;

Meteorologica (1616).

Enfin le n° 16638 de la Bibliothèque nationale porte la date 1609 ;

Le n° 16627, la date 1610 ;

Les n°s 16636 et 16637, la date 1615-1616.

J. CARDAN

De malo medendi usu. Venise, 1536, 1545, Scot, in-8.

Libelli (*almanach — de restitutione temporum, — de judicio geniturarum — de exemplis geniturarum*, etc.), 1540 et 1543, plus complet, Nuremberg, J. Petreius.

De consolatione. Venise. Scot, 1542, in-8°.

De propriis libris, libellus cui titulus est Ephemerus. Nuremberg, 1544, in-4.

De propriis libris eorumque ordine et usu, ac de mirabilibus operibus in arte medica factis. Lyon, 1557, in-8.

De sapientia, lib. V, quibus omnis humanæ vitae cursus vivendique ratio explicantur. Nuremberg, 1544, in-4, J. Petreius. — Genève, Chouet, 1624, in-8 (avec le De consolatione). — Paris, 1661, in-12.

1. Cod. in-folio 16138, Ms. du XVIIe siècle, 165 feuillets. Deux écritures différentes, de copiste, avec corrections intelligentes.

2. Vol. in-8°, n° 16626 ; 423 feuillets de la même main, avec index en tête.

3. Voilà un argument de plus pour nier la publication de ces commentaires ; Cremonini n'eût point choisi ce sujet de cours, s'il eût publié déjà ses leçons sur la matière. (Mabilleau).

Artis magnae sive de regulis algebraicis, liber unus. Nuremberg, 1545, in-fol., J. Petreius. — Bâle, 1750, in-fol.

De immortalitate animorum. Lyon, S. Gryphius, 1545, in-8, 308 p.

Contradicentium medicorum libri. Paris, 1546, in-8. Lyon, 1548, in-4. Paris, Jacob. Macaeus, 1564-65, in-8, 2 vol. Marburg, 1607, in-8.

De subtilitate (l. XXI). Nuremberg, 1550, in-fol. — Paris, Fezandat et Granjon, in-8, 1551. Lyon, Rollet, 1554; 1559, in-8, et Bartholomeus Honoratus, 1580, in-8. — Bâle, Lucius, 1554; — 1560 et 1611 ex officinâ H. Petri, avec l'Apologia contra calumniatorem, et 1664. — (Traduit par Richard le Blanc, Paris, Le Noir, 1556, in-4. Nombreuses éditions : l'Angelier, 1556, la Nouë, 1578, Calvarin, 1578, Houzé, 1584, du Bosc, 1642).

In Cl. Ptolomaei Pelusiensis libros quatuor de Astrorum judiciis, Commentaria cum expositione H. Cardani. Bâle, 1554, ex officinâ H. Petri. Lyon, Theobaldus Paganus, 1555, in-8. (Ces deux éditions renferment l'horoscope de Jésus-Christ.) Bâle, 1578, H. Pet. 1588 (avec commentaires).

De rerum varietate, lib. XVII. Bâle, 1557, in-fol. H. Pet., 1581, Ibid. — Avignon, Matthaeus Vicentius, 1558, in-8. — 1580, Lyon, Honorat.

Opuscula quædam (sur la médecine). Bâle, 1559, H. P.

De utilitate ex adversis capienda lib. IV. Bâle, 1561, in-8, H. P. 1648, Franikerae. Balck. — 1672, Amsterdam, Ravesteinius, in-8.

Somniorum synesiorum omnis generis insomnia explicantes lib. IV (renfermant aussi, entre autres opuscules, le *De libris propiis*, le *Neronis encomium*, le *De Uno*. Bâle, 1562, 1583, 1585, H. P.

Commentaria in septem Hippocratis aphorismorum particulas. Bâle, 1564. H. P. — Franikerae, 1648.

De methodo medendi. Paris, Rovillius, 1565, in-8.

Opuscula medica et philosophica (mélanges : Podagrae encomium ; Neronis encomium ; De Socratis studio, etc.). Bâle, 1566, in-4. — Amsterdam, Blaer, 1640.

Ars curandi parva. Bâle, 1566, H. P. 2 vol. in-8.

Prognostica in Hippocratis lib. Bâle, 1568. Ibid.

De causis, signis ac locis morborum. Bologne, 1569. — Bâle, 1583, H. P. in-8.

Opus novum de proportionibus, numerum, motuum, ponderum, sonorum aliorumque rerum mensurandarum, non solum geometrico more stabilitum, sed etiam variis experimentis et observationibus rerum in natura, solerti demonstratione illustratum. Bâle, 1570, in-fol. H. P.

Commentaria in librum Hippocratis de alimento. Rome, A. Bladius, 1574. Bâle, 1582.

De sanitate tuenda, liber IV. Rome, Zanettus, 1580. 339 p. et index.

Dialogus qui dicitur Tetim, seu de humanis consiliis. Bâle, 1583, in-4.

Theonoston seu *De vita producenda atque incolumitate conservanda*. Rome, Roblettus, 1617, in-4.

Proxeneta sive Arcana politica . De Prudentia civili. Leyde, Off. Elzeviriana, 1612, 1627, in-12, 1635, in-16. — Genève, 1630 in-12, chez Mar-

ceau. — Helmstadt, 1668. — La Science du monde, trad. Choppin, Paris, Quinet, 1652, et de Sommaville, 1652, 1661.

Opuscula medica senilia. Lyon, L. Durand, 1638, in-8.

Podagræ encomium. Lyon, 1639, in-8.

Neronis encomium. Amsterdam, Blaeus, 1640, in-12.

De propria vita. Paris, Villery, 1643, in-8 (ex. biblioth. G. Naudaei). Amsterdam, 2e éd., 1654, in-12, Ravesteinius.

De Venenis. Padoue, 1653.

De Providentia temporum. Ibid. Frambottus.

Metoposcopia libris tredecim et octingentis faciei humanae eiconibus complexa : Cui accessit Malampodis de Naeuis Corporis Tractatus, Graece et Latine nunc primum editus : Interprete Claudio Martino Leurenderio Doct. Med. Paris. Paris, Th. Jolly, 1658, in-fol. (lat. et fr. ; même lieu et même date).

Edition d'ensemble, publiée à Lyon, en 1663, par les soins de Ch. Spon (J. A. Huguetan, éditeur, 10 vol.).

Elle ne contient ni la *Métoposcopie*, ni *l'Apologia ad Andream Camutium*, ni les *Opuscula medica*. On y trouve, en revanche, *l'Ars magna arithmeticae*, très intéressant à consulter au point de vue des « découvertes » de Cardan et de sa querelle avec Tartaglia.

MACHIAVEL

Nous donnons, dans notre chapitre IV (p. 395-397), les dates des *premières* éditions des ouvrages capitaux de Machiavel. Cet auteur, essentiellement « national », est considéré comme un classique, en Italie. Il n'est donc pas étonnant que les éditions de ses œuvres se soient succédé de manière presque continuelle. Citons :

Edition « della Testina », Florence, 1550. — 4 vol. Ibid., 1782. — 6 vol. in-8. Livourne, 1796-1799. — 6 vol. in-4. Milan, 1812. — 8 vol. in-8. Piatti, Florence, 1813. — 11 vol. in-16. Brescia, 1819. — 9 vol. in-12. Milan, 1820. — 8 vol. Le Monnier, Florence, 1843-1852. — Par les soins de P. Fanfani, Florence, 1873, etc.

Voici les *traductions* en *français* qui méritent d'être mentionnées, comme ayant aidé à la diffusion des idées de Machiavel par delà les Alpes :

Le Prince. Trad. Guil. Cappel, 1553, in-4. — Gaspard d'Auvergne, Poitiers, 1553, in-4 (cinq réimpressions jusqu'à 1637). — Jacques Gohorry, Paris, Mangnier, 1571, in-8. — Anonyme (l'édit. renferme aussi les discours sur l'état de paix et de guerre), Rouen, chez Nicolas Lécuyer, 1578. — Amelot de la Houssaye, 1683, in-12, Amsterdam et Paris. La Haye, 1743.

Trad. en latin : *De officio principis*. Nic. Strepano. Montpellier, 1599, in-8. — *De principe*. Sylvio Telio. Lyon, Vogel, 1643.

Discours sur Tite-Live. 1er livre. Trad. de Jacques Gohorry. Paris, Janot, 1554, in-fol. Trad. *complète*, du même, 1559. — Trad. de Jean

Mangin (3e livre); 1548, in-fol. Trad. de Gaspard d'Auvergne, 1572, in-16; avec annotations correctives, 1629, 2 vol. in-8. — Trad. de Fr. Tétard, 2 vol. Trad. d'A. Desbordes, 1691-92. — Réflexions sur la 1re Décadede T. L., trad. par de Menc, 1782, 2 vol. in-8.

Histoires Florentines, trad. par Yves de Brinon, 1577, in-8. Paris, La Noue (dédiée à Catherine de Médicis, et réimprimée plusieurs fois). — Avec la vie de Castruccio Castracani, éd. Philippe de Croy. Lyon, Vogel, 1645. — Trad. de Fr. Tétard, 1694, 2 vol. — Trad. J. Barrett, 1789, 2 vol. in-12.

L'art de la guerre [seul], trad. par Jean Charrier (dédiée au Dauphin). 1546, in-fol.

Discours. Prince. Art de la guerre en français, trad. de Briencourt, Paris, 1664, 2 vol. in-12. — Tétard, La Haye, 1743, 6 vol. in-12. Paris, 1793, 8 vol. avec l'anti Machiavel de Frédéric. — Trad. Giraudet et Hochet. Paris, an VII (1799), 9 vol. in-8.

Traductions complètes de J. V. Périès. Paris, 1823-26, 12 vol. in-8, et de Buchon (A.C.). Paris, 1827, 2 vol. in-4.

N. B. Comme cette traduction est assez répandue, et comme il s'agit ici, non d'un travail de minutieuse philologie, mais d'une étude portant sur des mouvements d'idées, nous avons jugé expédient de renvoyer nos lecteurs au livre de M. Buchon.

G. BRUNO

Editions originales ou anciennes.

De Umbris Idearum, implicantibus artem quærendi, inveniendi, judicandi, ordinandi et applicandi, ad internam scripturam, et non vulgares per memoriam operationes explicatis. — Parisiis, apud Aegidium Gorbinum, sub insigni Spei, 1582. — Parte seconda : Ars memoriæ.

Cantus Circaeus ad eam memoriæ praxim ordinatus, quam ipse judiciaram appellat. — Parisiis, apud Aegidium Gorbinum, via S. Joannis Lateranensis, sub trium coronarum signo. — *Dialogus secundus applicatorius ad Artem memoriæ*, 1582, in-18, et 1583, in-8.

De Compendiosa architectura et complemento artis Lullii. — Parisiis, apud Ægidium Gorbinum, sub insigni Spei, prope collegium Cameracense, 1582, in-16.

Candelaio — Guglielmo Giuliano. Paris, 1582 et 1589, in-12.

(Boniface et le Pédant; Comédie, imitation française. P. Ménard, in-8, 1633.)

Recens et completa ars reminiscendi et in phantastico campo exarandi ; ad plurimas in triginta Sigillis inquirendi, disponendi atque retinendi implicitas novas rationes et artes introductoria. — Londra, 1583 ?

Triginta Sigillorum explicatio ad omnium scientiarum inventionem, dispositionem et memoriam. — Quibus adiectus est.

Sigillus Sigillorum, ad omnes animi operationes comparandas et earundem rationes habendas maxime conducens. Et non temere ars artium nuncupatur. Hic enim facile invenies quidquid per logicam, metaphysicam, cabalam, naturalem magiam, artes magnas atque breves theorice inquiritur. — Londra, 1583 ? — *Secunda pars.*

La Cena de le Ceneri descritta in cinque dialoghi, per quattro interlocutori, con tre considerazioni, circa doi soggetti. — Londra, 1584.

De la Causa, Principio et Uno[1]. — Londra, 1584.

De l'Infinito Universo e Mondi. — Londra, 1584.

Spaccio de la Bestia trionfante, proposto da Giove, effettuato dal Consiglio, rivelato da Mercurio, recitato da Sofia, udito da Saulino, registrato dal Nolano. Diviso in tre dialogi, subdiviso in tre parti. Parigi, 1584.

Cabala del Cavallo Pegaseo, con l'aggiunta del l'Asino Cillenico. — Parigi, a presso Antonio Baio, 1585.

De gli Eroici Furori. — Parigi, a presso Antonio Baio, 1585, in-8.

Dialogi duo de Fabrici Mordentis salernitani prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriæ praxim. — Parisiis, ex Typographia Petri Chevillot, sub Rosa rubra, 1586.

Figuratio Aristotelici physici Auditus, ad ejusdem intelligentiam atque retentionem per quindecim imagines explicanda. — Parisiis, ex Typogr. Petri Chevillot, 1586.

De Lampade combinatoria lulliana ad infinitas propositiones et media invenienda, ad dicendum et argumentandum juxta modum habitus, quo saltem quispiam de quocumque subjecto descriptivam quandam, et qualemcumque quid nominis habeat, rationem lucratur. Est et unica clavis ad omnium Lullianorum (cuiuscumque generis) operum intelligentiam, et non minora plurima Pythagoricorum Cabalistarumque mysteria consequenda. — Witebergae, 1587, in-8.

De progressu et lampade venatoria logicorum ad prompte atque copiose de quocumque proposito problemate disputandum. — Witebergae, 1587.

Artificium perorandi traditum a Jordano Bruno nolano, communicatum a Johan. Henrico Alstedio in gratiam eorum qui eloquentiæ vim et rationem cognoscere cupiunt. — Francofurti prostat apud Antonium Hummium, 1612, in-8. — Prima pars : *Explicatio Rhetoricæ Aristotelis ad Alexandrum privatim a J. B. Nolano, Italo dictata* Wittembergae, anno 1587. — Secunda pars. *Rhetorices addita a Jordano Bruno.*

A ces œuvres il convient sans doute d'ajouter celles qui suivent, éditées pour la première fois dans l'Edition nationale :

Animadversiones circa Lampadem Lullianam [13 martii 1587]. — (*Op. lat.*, vol. II, pars 2). — *Lampas Triginta Statuarum* (1587 ?) — *Medicina Lulliana, partim ex Mathematicis, partim et Physicis principiis educta* (*Op. lat.*, vol. III, Curantibus *F. Tocco et H. Vitelli.* Florentiæ, 1891).

Libri Physicorum Aristotelis explanati (1587-1588 ?) (*Op. lat.*, vol. III. Cf. l'Introduction de Tocco et Vitelli, page XLIII-XLIX).

Camœracensis Acrotismus, seu rationes articulorum physicorum adver-

1. Nous donnons la vraie orthographe des titres des éditions originales.

sus Peripateticos Parisiis propositorum. — Witebergae, apud Zachariam Cratonem, anno 1588, in-8, 128 p.

De Specierum scrutinio et lampade combinatoria R. Lulli, doctoris Heremitæ omniscii, propemodumque divini. — Pragæ, escudebat Georgius Nigrinus, 1588, in-8.

Articuli centum et sexaginta adversus hujus tempestatis mathematicos atque philosophos. — Centum item et octoginta praxes ad totidem problemata, cæteris quædam ardua, quædam vero impossibilia, possibili et faciliori negotio persequenda. — Pragæ, ex typ. Georgii Dacziceni, 1588, in-8.

De Magia et Theses de Magia (1589-1590?) *De Rerum principiis et elementis et causis* (1590). (Volume III des œuvres latines. Ed. Tocco et Vitelli.)

De triplici Minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri quinque. — Francofurti, apud Joannem Wechelum et Petrum Fischerum consortes, 1591.

De Monade, Numero et Figura, secretioris nempe Physicæ, Mathematicæ et Metaphysicæ Elementa.

De Immenso et innumerabilibus, seu de Universo et Mundis Libri octo.

De Imaginum, Signorum et Idearum compositione, ad omnia inventionum, dispositionum et memoriæ genera Libri tres. — Credite et intelligetis. — Francofurti, apud Joannem Wechelum et Petrum Fischerum consortes, 1591, in-8.

Summa terminorum Metaphysicorum ad capessendum Logicæ et Philosophiæ studium, ex Jordani Bruni Nolani. Entis descensu manuscripto excerpta, nunc primum luci commissa a Raphaele Eglino Iconio Tigurino. — Tiguri, apud Joannem Wolphium 1595, 2e partie. *Entis descensus seu applicatio.*

2e édition avec supplément de Rod. Goglenius. Marburg, Hutweiker, in-8, 1609.

Editions modernes.

Wagner (Ad.). Opere di G. B. Nolano ora per la prima volta raccolte e pubblicate in due volumi. Leipzig, Weidmann, 1830, in-8.

Vol. I. Il candelaio. La Cena. Della Causa.

Vol. II. Del Infinito. Il spaccio. La Cabala. Gli Eroici furori.

Gfrörer. *Œuv. lat.* Brodhag. Stuttgart, in-8, 1836.

Dans la *Biblioteca rara* de Daëlli, par les soins d'Eug. Camerini, ont été publiés :

1) *Lo Spaccio.* Milan, 1863.

2) *La Cabala...* con l'aggiunta del *Asino cillenico.* Ibid., 1864, in-16.

3) *Gli Eroici furori.* Ibid., 1865, in-16.

(Avec introductions tirées de Bartholméss. — Ces éditions reproduisent, en somme, le texte de Wagner.)

Edition populaire du *Spaccio*, par E. Perino (avec introduction de G. Stiavelli. Rome, 1888.

Edition populaire des *Eroici furori* (2 vol. Bibl. universale). Sonzogno, Milan, 1905.

Nous rapprochons ces deux éditions des précédentes, parce qu'elles se rattachent au texte de Daëlli, c'est-à-dire à celui de Wagner, auquel n'ont été apportées que de très rares et assez maladroites retouches.

Dans la *Bibliotheca rara* (Daëlli-Camerini, vol. 36), ont paru également :

Il Candelaio. Commedia di Giordano Bruno nuovamente stampata e diligentemente corretta. Con proemio di Carlo Teoli (Eugenio Camerini). — Milano, Editore : Daëlli G. et Comp. Tipografia Colmego et C. 1863, in-16.

et la Cena. Milan, 1864.

Il Candelaio, tr. Imbriani, Marghieri, Napoli, 1886, in-16.

Il Candelaio. Commedia di Giordano Bruno Nolano, con prefazione, note ed alcune notizie sulla vita di G. Bruno, per Enrico Sicardi. Biblioteca Universale N. 188-189. — Milano, Ed. E. Sonzogno, Tip. E. Sonzogno, 1888, in-16.

Il Candelaio. Commedia di Giordano Bruno. Roma, Perino, 1888, in-16, — et une récente édition chez Podrecca et Galantara.

Lagarde (P. de). *Le opere italiane di G. B.* ristampate. Gotting, 1888. (Horstman), 2 vol., avec Index.

Gentile (*Giovanni*). *Le opere italiane*. *a*) Dialoghi metafisici, 1907. *b*) Dialoghi morali, 1908. Bari, Laterza.

Edition nationale (aux frais de l'État) des *ŒUVRES LATINES*, 8 tomes en 3 vol.

Vol. I en quatre parties : poèmes latins, œuvres de construction, d'exposition et de critique.

Vol. II en trois parties : œuvres mnémotechniques et lulliennes.

Vol. III contenant les œuvres inédites.

Les deux premières parties du vol. I, publiées à Naples, chez Domenico Morano, en 1879 et 1884, par F. Fiorentino, sous le titre : Opera latine conscripta publicis sumptibus edita, qui sera maintenu pour le reste de la collection.

La première partie du vol. II, à Naples, chez Morano, en 1886, par Vittorio Imbriani e Carlo Maria Tallarigo.

Toutes les autres parties des vol. I, II et III, à Florence, chez Le Monnier, par F. Tocco et Gerolamo Vitelli.

Vol. I, part. 3e et 4e, 1889 ; vol. II, part. 3e, 1889 ; vol. II, part. 2e, 1890 ; vol. III, 1891.

Traductions (avec ou sans commentaires).

Traduction anglaise du Spaccio : *The Expulsion of the Triumphant Beast*, translated from the Italian of G. B. London, 1713. Attribuée soit à Toland (cf. Bartholmess, II, 70-71) ; soit à W. Morehead (cf. J. Frith.,

Life of G. B., London, 1887, p. 321, et l'auteur de l'étude : *G. B. en Angleterre*. Quaterly Review, october 1902, citée par Intyre, *op. cit.*, p. 349.

Traduction française (1re partie du 1er dialogue) : *Le Ciel réformé*, essai de traduction partielle du livre italien Spaccio della Bestia trionfante, 1750. Auteur : l'abbé de Vougny, chanoine de Notre-Dame.

Traduction anglaise des Eroici furori *: The heroic Enthusiats an ethical Poem*. L. Williams, London, 1887. — Quelques-uns des sonnets des Eroici ont été remarquablement traduits par M. Carrière, *die Weltanschaŭŭng der Reformationszeit*. Leipzig, 1887, et par Hermann Schutz, *Programma des städtischen Gymnasiums zu Stolp für das Schuljhar*, 1869-70, comme le rapporte Frith, *op. cit.*, p. 323). Aussi par Koch. Stolp., 1870, in-4°.

L. Kuhlenbeck *G. Br. Gesamn. philos. Werke.* Bd. Reformation des Himmels. Leipzig, 1889, in-8. Rauert. — Vom Unendlichen, dem All. u. d. Welten, Berlin, 1893, in-8, Lustenöder.

Lichtstrahlen aus G. Brunos Werken. — Leipzig, 1891, Rauert.

Eroici furori, Leipzig, Friedrich, in-8, 1898.

Gesam. Werke (collect. Diederichs. Leipzig, 1904) (*œuv. ital.*).

Bd I : das Aschermittwochsmahl (avec trad. du 1er dialogue du *della Causa.*)

Bd II : die Vertreibung der triumphierenden Bestie.

Bd III : Zwiegespräche vom unendlichen All. und den Welten (préf. p. I-LXXII, sous le titre : Die wissenschaftliche Bedeutung dieser Dialoge Brunos — Brunos Verhältniss zu Kopernikus und seinen Vorgängern. — Die Unendlichkeitsider — et commentaire.)

Bd. IV : (annoncé) : Von der Ursache, dem Princip und dem Einen.

Traduction allemande du Della Causa *: G. B. von der Ursache, dem Princip und dem Einem*, par Adolf Lasson. Leipzig, Dürr. (pour la bibliothèque de Kirchmann). 3 éditions : 1872, 1889, Heidelberg, G. Weiss, et 1902.

CAMPANELLA

Comme nous l'avons dit plus haut, on trouvera p. 574-577 la liste des ouvrages de Campanella. Ajoutons seulement les noms de quelques éditeurs : Kempffer, à Francfort, pour l'*Apologia pro Galileo* ; Zannettus, à Rome, pour l'*Atheismus triumphatus* ; Du Bray, à Paris, pour le même livre ; Prost, à Lyon, pour le traité d'*Astrologie* ; Tampach, à Francfort, pour ce même traité, pour la *Philosophia realis*, pour le *Prodromus* et le *De Sensu* ; — puis, les *Poésies philosophiques*, publiées en 1834, par Orelli, à Lugano, chez Ruggia ; — enfin, la traduction française de la *Cité du Soleil*, par Villegardelle, Paris, Levavasseur, 1840.

Mentionnons une édition du *De Monarchia Hispanicā*, publiée à Francfort, en 1709 (in-12), et faisons observer que la Bibliothèque Nationale

possède, entre autres, deux éditions elzéviriennes de cet ouvrage (1640 et 1653, Amsterdam), dont le format ne correspond pas à celui qu'indique Nicéron (p. 576 de notre travail).

Commentaires et critique.

I

Ouvrages généraux.

Albubater. Albubatris astrologi diligentissimi, *liber genethliacus sive de nativitatibus*, non solum ingenti rerum scitu, dignarum copia, verum etiam iucundissimo illarum ordine conspicuus. *Norimbergæ, apud Ioh. Petreium*, 1540.

*Allier (R.). *La Cabale des Dévots*, 1902.

*Aristote. *Phisiognomia* Aristotelis ordine compositorio edita, ad facilitatem doctrinæ. Commentariis illustrata brevissimis, et propter methodum præspicuam, facillimis. In gratiam eorum præsertim qui mores hominum præpicere student. Ad serenissimam reginam Margaretam. Studio et labore D. I. Fontani regii medici. *Parisiis apud Joannem Paquet*, 1611.

*Arnold (G.). *Histoire des hérésies et de l'Eglise.* Leipzig, 1700.

Audin. *Hist. de Léon X.* Paris, 1846, in-12.

Bandini. *Specimen litteraturae Florentinae saeculi XV*, in quo acta Academiae Platonicae, a magno Cosmo excitatae, cui idem præerat, recensentur et illustrantur. 2 vol. Flor. 1748.

Barthel (Al.). *Descartes Leben und Metaphysik auf Grund der Quellen*, Erlangen, 1885, in-8.

Battistella (R.). *M. Nizolio umanista e filosofo.* Treviso. Zoppelli, 1904.

*Baudrillart (H.). *Bodin et son temps.* Tableau des théories politiques au XVIe siècle. Paris, 1853, in-8. — *Publicistes modernes* (L'heptaplomeres), 1862.

Baumeister. *Nonnulla singularia Petri Baelii.* 1738.

*Bayle (P.). *Dictionnaire historique et critique*, 1697, 4 v. in-fol.; 5e éd. 1740, avec la vie de Bayle par Desmaizeaux; édition Beuchot, 1820-1824, 16 v. in-8. — Cf. Abbé Le Clerc. Lettre critique sur le Dictionnaire de Bayle, 1732. — *Œuvres diverses*, recueillies par Desmaizeaux. La Haye, 1727-1731, 4 v. in-fol. ; 1737, La Haye (Trévoux), 4 v. in-fol.

Bérenger. *Esprit de Mably et de Condillac, relativement à la morale et à la politique*, 1789, 2 vol. in-8.

Berr (H.). *An jure inter scepticos Gassendius numeratus fuerit.* 1898.

*Berthelot. *Les origines de l'alchimie*, in-8, 1885. — *Hist. des sciences : la chimie au moyen âge.* 3 vol. in-4, 1893.

Berthold (G.). *Toland et le monisme moderne*, 3e fasc. du 13e vol. Philosoph. Monatshefte (Leipzig).

Bernays (J.-J.). *Scaliger*, 1856, in-8.

Bertrand (Al.). — *Guy Patin et ses amis de Lyon*, Lyon, Storck, 1895, in-8.

Birch-Hirchfeld. *Hist. de la litt. fr. au début du XVIe siècle*. I. Bd. (Renaissance). Stuttgart, Cotter, 1889.

*Bohmer (E.). *De pantheismi nominis origine et usu et notione*. Halae Saxon, in-8, 1851.

Bonaventure des Périers. *Cymbalum mundi*, éd. Frank, 1873.

*Bonnaffé (Ed.). *Voyages et voyageurs de la Renaissance*, 1898, in-16.

Bonnet (J.). *Clément Marot à la cour de Ferrare*. Bull. Soc. Hist. du protestantisme fr., 1872, p. 159-168.

*Bouillet. *Les Ennéades de Plotin*, 3 vol. Paris, 1857-1860. *Porphyre, son rôle dans l'école néo-platonicienne*. Rev. crit. et bibliog. Paris, mars 1864.

Bouillier (Fr.). *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1868, 2e éd.

Boulenger (J.). *Les lettres écrites d'Italie par Rabelais*. R. Rab., 1903.

Bourdin (N.). L'*Uranie*. Trad. des quatre livres des Jugements des Astres, de C. Ptolémée, 1648.

*Boutroux. *Pascal*, 1900.

Bourrilly (V.-L.). *Lettres italiennes de Rabelais*. Paris, Champion, 1910.

Bruès (Guy de). *Trois dialogues contre les nouveaux Académiciens*, 1557.

Brun (P.). *Savinien de Cyrano Bergerac*, sa vie et ses œuvres, d'après des documents inédits, 1893.

Brunetière (F.). *Manuel de l'hist. de la litt. fr.*, 1898, in-8. — *Études critiques*, 1880-1907, 8 séries.

*Brunschvicg. *Spinoza*. Paris, Alcan, 1894.

*Burckhardt. *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*. Trad. Schmitt. Paris, Plon, 2 vol. 1885, in-8.

Burlamacchi. *Vita di Girolamo Savonarola*, con la giunta del catalogo delle opere scritte... Lucca, 1764, in-8.

Cadix (M.). *L'État, sa notion et ses rapports, d'après Calvin*, 1900.

Caillat (J.). *Montaigne, l'Italie et l'Espagne*. Rev. Univ., 15 déc. 1906.

Caldi (G.). *La critica nel sec. XVI contra la logica aristotelica e l'insegnemento scolastico*. Udine, 1896.

*Calvin (J.). *Contre la secte fantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituels*, 1545. — *Avertissement sur l'astrologie judiciaire*, 1549.

*Cantu. *Histoire Universelle*. Trad. Aroux-Léopardi. Paris, Didot, 1860-65.

Charbonnel (J.-R.). *L'apologétique littéraire, du XVIIe siècle à nos jours*. Paris, Alphonse Picard, 1903.

Chaudon. *Dict. antiphilosophique*. Avignon, 1767, in-8 ; 4e éd. 1775, 2 vol. in-8.

Chaufepié. *Dictionnaire historique et critique*. Amsterdam, 1750-1756, 4 vol. in-fol.

Chevanes (Le R. P.), capucin. *L'incrédulité savante et la crédulité ignorante* : au sujet des magiciens et des sorciers. Avecque la response à un livre intitulé : Apologie pour tous les grands personnages, qui o t

esté faussement soupçonnés de magie. Par le P. Iacques d'Autun, prédicateur capucin. Lyon, Molin, 1674.

*Copley Christie (R.). *Étienne Dolet*. Trad. Stryienski, Fischbacher, 1886, in-8.

Ciacconius. *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum et cardinalium*, ab initio nascentis Ecclesiae ad Clementem X. Rome, 1677, 4 vol. in-fol.

*Clarke. *Traité de l'existence de Dieu et de ses attributs*, des Devoirs de la rel. nat., et de la Vérité de la religion chrétienne, 1727, 3 vol. in-12.

*Clément (L.). *Henri Étienne et son œuvre française*, Paris, A. Picard, 1898.

Colombel. *Jean Bodin*, 1845.

Colomby. *Réfutation de l'astrologie judiciaire*, 1614.

Contarini (G.). *De Immortalitate animi*. Paris, 1571, in-fol.

Cotin (Abbé). *Traité de l'âme immortelle*, 1655.

*Crevier. *Hist. de l'Université de Paris*, depuis son origine jusqu'à 1600, 1761, 7 vol. in-12.

Crousaz (de). *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (contre Bayle), 1733, in-fol.

Culcani (C.). *Influences italiennes sur l'œuvre de Rousseau* (Machiavel, Pétrarque, le Tasse, Métastase). Rome, s. d., in-8.

Dejob (Ch.). *Marc Antoine Muret*. Un professeur français en Italie dans la seconde moitié du xvie siècle. Paris, Thorin, 1881, in-8, 497 p.

— *De l'Influence du Concile de Trente*. Paris, E. Thorin, 1884, in-8.

— *La foi religieuse en Italie, au XIVe siècle*. Paris, A. Fontemoing, 1906, in-8, 443 p.

*Delambre. *Hist. de l'astronomie du moyen âge*, 1819, 2 vol. Paris.

Delvaille (J.). *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès à la fin du XVIIIe siècle*, 1910, in-8.

*Delvolvé. *Essai sur P. Bayle*, 1906.

Denesle. *Examen du matérialisme*, 1754, 2 vol. in-12. — *Les préjugés des anciens et des nouveaux philosophes sur la nature de l'âme humaine*, 1765, 2 vol. in-12.

Denis. *Sceptiques et Libertins de la première moitié du XVIIe siècle* (Gassendi, Naudé, Guy Patin, La Mothe Le Vayer, Cyrano de Bergerac). Mém. Ac. Caen, 1884, in-8.

Denyse (Jean). *La Vérité de la religion chrétienne, démontrée par ordre géométrique*, 1717, in-12.

Deslandes (A. F. B.). *De la certitude des connaissances humaines*, ou examen phil. des div. prérogatives de la raison et de la foi (d'après Locke, Chubb, Toland, Collins). Londres, 1741, in-12.

Desmaizeaux. *Vie de Bayle*, 1730.

Desmonts (R.). *Le libertinage combattu par le témoignage des auteurs profanes*, 1747, 4 vol. in-12.

Deutsch (E.). *Le Talmud*. Trad. Baudaunas. Londres, Chiswick Press, 1868.

DUCROS. *Les Encyclopédistes*, 1900.

*DUHEM (P.). *La physique néo-plat. au moyen âge* (Extrait de la rev. des quest. scient.). Oct. 1910, 1 vol. in-8, 101 p. Centerick, Louvain.

DUPUIS (Ch.-Fr.). *L'origine de tous les cultes, ou la Religion Universelle*. An III, 4 vol. in-4.

DUVERDIER (A.). *Bibl. fr. ou catalogue des auteurs qui ont traduit ou écrit en français*. Londres, 1585.

ESTERNOD (D'). *L'Espadon Satyrique*, 1619.

*ETIENNE. *Essai sur La Mothe Le Vayer*, 1849.

FAGUET (E.). *L'Humanisme français au XVIe siècle*. Rev. Bleue, 1891. — *Seizième siècle* (études litt.), 1893, in-18. Dix-septième siècle, 1885. in-18. Dix-huitième siècle, 1890, in-18.

*FERRI. *Il cardinale Nicolo di Cusa e la Filosofia delle Religioni*. Nuova Antol., 1872.

FEUGÈRE (G.). *Érasme*, 1874, in-8.

FIGUIER. *Vie des savants illustres de la Renaissance*, 1865.

FLAMINI. *Le Lettere italiane alla corte di Francesco Primo* (studi di Lett. ital. e straniera), 1895.

FOUILLÉE (A.). *Descartes*, 1893, in-16.

*FRANCK (A.). *Dictionnaire phil.* Paris, 1875. — *La Kabbale* ou la phil. rel. des Hébreux, 1843; 2e éd., 1889. — *Moyen âge et Renaissance*, 1863.

FRÉNICLE (N.). *Œuvres*, 1629, 3 parties.

FREPPEL (Mgr). *Saint Clément d'Alexandrie*. Paris, 1866. — *Origène*. Paris, 1875.

GABOTTO. *L'epicurismo di Lorenzo Valla*. Rivista di fil. scient., vol VIII, nov. 1889, p. 651 et sq.

GALTIER (O.). *Et. Dolet*, 1908, in-18.

*GARASSE (P.). *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, 1623, in-4.

GARNIER (Cl.). *Le Te Deum contre les athéistes et les libertins*, 1623.

GASSENDI. *De vita, moribus et doctrina Epicuri*, 1647. — *Syntagma philosophiae Epicuri*, 1655.

GAUCHAT. *Accord du christianisme et de la raison*, 1768, 4 vol. in-12.

GEBHARDT (E.). *La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*. Cerf, 1887, 1 vol.

GEFFROY (A.). *Un réformateur italien : Savonarole* (Rev. des Deux Mondes), 15 mai 1863.

*GIRAUD (V.). *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence*, 1900-1905, 3e éd.

GRAMOND (DE). *Hist. de France*, depuis la mort de Henri II jusqu'en 1629. 1643, in-fol.

GRILLET (N.), évêque d'Uzès. *Remontrance faite à la Reine régente*, le 19 avril 1646, contre les blasphémateurs et libertins.

*GROUSSET (R.). *Essais et Poésies*, 1886.

GUERRINI. *Rabelais en Italie*. Rome, 1883.

HANCKE. *Jean Bodin*, Breslau, 1894.

*HAUSER (H.). *Études sur la Réforme Française*, 1909, 1 vol. in-16.

1512-1530 : affinités entre l'humanisme et la Réforme ligués contre l'esprit médiéval; 1530-1535 : époque critique, malgré l'effort de conciliation tenté par Marguerite de Navarre; 1535-1552 : l'humanisme prend un caractère conservateur, Calvin et Rabelais sont aux deux pôles de la pensée.]

Hauvette (H.). *Alamanni.* Sa vie et son œuvre, 1903, in-8.

Helving (F.). *Disputatio de statu animae humanae post mortem*, 1726.

Harmand (René). *A propos du Cymbalum Mundi de Bonaventure des Périers.* Rev. d'hist. litt., 1902.

Herzog. *Real. Encycl.*, XI, p. 64-77 (sur le Panthéisme).

Heulhard. *Rabelais, ses voyages en Italie.* Paris, 1891.

Hoefer. *Biblog. gen.* Firmin Didot, 1877.

Houry (d') (r. l.). *Lumière* sortant par soi-même des ténèbres (La), ou véritable théorie de la pierre des philosophes, écrite en vers italiens, et amplifiée en latin par un auteur anonyme, en forme de commentaire ; le tout traduit en français, 1687.

*Jacob (Le Bibliophile). *Curiosités des sciences occultes.* Garnier, 1885.

Janet. *L'Italie phil.*, p. 353 et sq. Revue phil., 1889, 28.

*Joesche. *Der Pantheismus nach seiner Hauptformen.* Kœnigsberg, 1827-1832, 3 vol.

Joly (Claude). *Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institution du roy contre la fausse et pernicieuse politique du Cardinal Mazarin*, 1653, in-12.

Jourdain. *La phil. de saint Thomas*, 2 vol. in-8. Paris, 1858.

*Jourdain. *Histoire de l'Université de Paris au XVIIe et au XVIIIe siècle*, 1888, 2 vol. in-8.

Jove (Paul). *Vitæ illustrorum virorum.* Bâle, 1678, 2 vol. in-fol.

Jundt (A.). *Hist. du Panthéisme au moyen âge et au XVIe siècle*, 1875.

*Karppe. *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, précédée d'une étude sur l'hist. de la Kabale. Paris, Alcan, 1901, in-8.

*Korthold (C.). *Tractatus de calomniis paganorum in veteres christianos*, 1698. — *Tractatus de origine et natura christianismi ex mente gentilium*, 1672.

*Krieff. *Gassendi's Skepticismus und seine Stellung zum Materialismus* (Phil. Jahrbuch. Bnd. VI, Hft. 4.).

Krug. *Encycl. phil. Lexicon*, III, p. 146-149 (sur le Panthéisme).

*Labbe (P.). *Sacrosancta concilia*, pub. par le P. Cossart. Paris, 1671-72, 18 vol. in-fol.

*Lachèvre (F.). *Des Barreaux et Théophile.* Bull. Bibl., 1907. — *Voltaire mourant.* Paris, 1908, in-8. — *Le libertinage devant le Parlement* (*procès de Théophile de Viau*). Ibid., 2 vol., 1909, in-8.

Lacroix (Abbé). *Quid de instituendo principe senserit Le Vayer*, 1890.

La Croze (D.). *Entretiens sur divers sujets d'hist., de litt., de rel. et de critique*, 1702, in-12. Cologne, 1711, 1733.

*La Mothe Le Vayer. *La Rhétorique du Prince*, 1651.

— *Œuvres*, 1654, 2 vol. (De la vertu des payens. Opuscule sceptique.

Discours chrétien de l'immortalité de l'âme. — *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero.* Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens, par Horatius Tubero, 2 vol. Francfort, 1506 (fausse date). *Les Dialogues d'Oratius Tubero.* Francfort, 1716, 2 vol. in-12. — *Soliloques sceptiques*, réimpression, 1875, in-16.

Lamourette (A.). *Pensées sur la phil. de la foi*, ou le système du christianisme entrevu dans son analogie avec les idées naturelles de l'entendement humain, 1789, in-12.

Lanson (G.). *Hist. de la litt. française*, 1894, 10e éd., 1908, in-12.

*— *Origines et premières manifestations de l'esprit philosophique dans la littérature française.* Rev. des cours et conférences, 1908-1909, 1909-1910.

Lassay (Marquis de). Recueil de différentes choses, t. IV, 1756, 4 vol.

Lea (H. C.). *History of the Inquisition.* Trad. fr. de S. Reinach, 3 vol. Paris, 1902.

Leclerc (Jean). *Bibliothèque universelle,* 1686-95 ; choisie, 1703 1713 ; ancienne et moderne, 1714-1727. — *Traité de l'Incrédulité*, 1714-1733. *Éditions d'Erasme et de Grotius.* — *Opera philosophica.* Amsterdam, 1720.

Leczinski (St.). *Le philosophe chrétien*, 1749, in-12.

Lefranc (A.). *Marguerite de Navarre et le Platonisme de la Renaissance.* Bibl. École des chartes, 1897-1898. *Le Platonisme et le Plotinisme sous la Renaissance*, 1500-1550. Rev. d'hist. litt., 1896. — *Le Platon de Rabelais.* Bull. bibliog., 1901.

Lefranc de Pompignan. *La dévotion réconciliée avec l'esprit*, 1754, in-12.

Lelong (J.). *Bibl. hist. de la France.* Paris, 1719. Augmentée par Févret de Fontette. Paris, 1768-78.

L'Estoille (P. de). *Journal*, 1574-1610. La Haye, 1746. Paris, éd. Brunet, 1875-1884, 11 vol. in-8.

Levassor (M.). *Entretiens sur la religion contre les athées, déistes, etc.* Paris, 1705-1721.

*Lévy (A.). *La phil. de Pic de la Mirandole*, Berlin, 1908.

Lévy-Bruhl. *La philosophie de Jacobi*, 1894, in-8.

Liard. *Descartes*, 1881, in-8.

Lichtenberger (F.). *Encyclopédie des sciences religieuses.* Paris, 1877-82.

Löwenstein (A.-W.). *Naturphilosophische Ideen bei Cyrano de Bergerac.* Arch. Gesch. Phil., 1902.

*Loyac. *La science du Prince très chrétien*, 1644.

*Luque. *Aristote et l'Université de Paris pendant le XIIIe siècle.* Thèse diplômée, bibl. des Hautes Études.

*Lutzenburg (B.). *Catalog. hereticorum omnium.* Paris, 1524.

Mably. *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique.* Traduction prétendue du grec de Nicoclès, avec des Remarques, 1763, in-12.

Maleville. *La religion naturelle et révélée*, établie sur les principes de

la vraie philosophie et sur la divinité des Écritures, 1756-1758, 6 vol. in-12.

*Maréchal. *Dictionnaire des Athées*, 1800 (deux suppléments de J. Lalande, 1805). Le tout ensemble, Bruxelles, 1833, in-8.

*Massetani. *La filosofia cabalistica di Pico della Mirandola*. Empoli, 1897. Traversari.

Matinée (A.). *Platon et Plotin*. Paris, 1879.

Matter. *Sur l'école d'Alexandrie*. Paris, 1826, 2e éd. 1840-48.

Mamiani (T.). *Degli scolastici italiani in Politee*, 1844.

*Maudonnet (R. P.). *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin du XIIIe siècle*. Fribourg, 1900.

Bonet-Maury (G.). *Les précurseurs de la Réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XIIe au XVe siècle*, 1904, in-8.

*Maury. *Magie et astrologie*, dans l'antiquité et au moyen âge, 1860. *Croyances et légendes du moyen âge*, publ. par Longnon et Bonet-Maury. Paris, 1896, in-8.

Mercure français. T. XI, 1625-1626.

Mézières (A.). *Etude sur les œuvres politiques de Paul Paruta*. Paris, 1853, in-8.

*Migne. *Patrologia latina*. Paris, 1844-1855, 211 vol. in-4. Des origines à 1216. — *Patrologia graeca*. Paris, 1857-1866, 166 vol. in-4 (avec trad.). Des origines à 1473.

— *Orateurs sacrés*. Du xvie au xixe siècle incl., 99 tomes.

*Morhoff (D.-G.). *Polyhistor. sive de notitia auctorum*. Lubeck, 1688-1692, 3 parties.

Moussiegt (P.). *Hotmann et Duplessis-Mornay*. Théories politiques des Réformés du xvie siècle. Cahors, 1899, in-8.

Munk (S.). *Mélanges de phil. juive et arabe*, 1857-1859.

*Naudé (Gabriel). *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Rose-Croix*, 1623. — *Apologie pour les grands personnages faussement accusés de magie*, 1625. — *Considérations politiques sur les coups d'état*, 1639. — *Le Mascurat*, ou Jugement de tout ce qui a été imprimé contre le cardinal Mazarin depuis le 6 janvier jusqu'à la déclaration du 1er avril 1649, s. d., in-4.

Naudæana. Paris, Florentin, 1701. — *Naudæana et Patiniana* (plus complet), Amsterdam, F. van der Plaats, 1702-1703.

Naudé (Ph.). *Réfut. du Commentaire Philosophique*. Berlin, 1718, 2 vol. in-12.

Nicole. *Œuvres philosophiques et morales*, pub. par C. Jourdain, 1845.

Niphus. *Traité de l'immortalité de l'âme* (contre Pomponace). Venise, 1518, 1524, in-fol.

*Nolhac (P. de). *Erasme et l'Italie*. Revue des Deux Mondes, 1er juillet 1888.

Nonnotte. *Dict. phil. de la Religion*, 1772, 4 vol. in-12.

*Nourrisson. *Essai sur Alexandre d'Aphrodisias*, suivi du *Traité du Destin et du Libre pouvoir aux empereurs*, traduit en français pour la première fois, 1 vol. in-8. Paris, Didier, 1870.

*Ortolan. *Astronomie et Théologie*, 1894.

Ostal (P. de l'). *Discours philosophiques*, 1572.

*Pacard. (G.). *Théologie naturelle*, 1579. I. Contre les Epicuriens et athéistes. — II. De la création du monde. — III. De l'immortalité de l'âme. — IV. De l'autorité de l'Écriture sainte.

Paquier (J.). *L'Humanisme et la Réforme, Jérôme Aléandre*, 1900, in-8.

Paquier. *Le jansénisme*, 2e éd., 1909.

Para du Phanjas (abbé). *Les principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la Religion*, 1774, 2 vol. in-8.

Parker (S.). *Disputationes de Deo et Providentia.* Londres, 1678.

Pastrello (F.). *Étude sur Saint-Evremond et son influence.* Trieste, 1875.

*Patin (Guy). *Lettres*, p. par Reveillé-Parize, 1846, 3 vol.

*Peignot. *Dict. crit. et bibl. des principaux livres condamnés au feu, supprimés et censurés*, 1806, 2 vol. in-12.

Peiresc. *Les correspondants de Peiresc*, p. par Tamizey de Laroque. 21 fascicules in-8, 1879-1897. — *Lettres de Peiresc aux frères Dupuy*, 5 vol. in-4, 1888-1894. — *Lettres de Peiresc*, à J. Gaffarel (1627-1637), p. par P. Gaffarel. Digne, 1909, in-8.

Pérennès (F.). *Dict. de biog. chrét. et anti-chrét.*, publié par Migne. Paris, 1851.

Perrens. *Jérôme Savonarole.* Paris, 1853, 2 vol. in-8.

*— *Les Libertins*, 1896, 2e éd. 1899.

Petzholdt (J.). *Biblioth. bibliografica.* Leipzig, 1866.

*Picavet. *Esquisse des phil. médiévales.* Paris, Alcan, 1907. — *Essais sur l'hist. gén. et comparée des théologies et des phil. médiévales.* Paris, Alcan, 1913.

*— *Galilée, destructeur de la scolastique, fondateur de la science et de la phil. modernes.* Paris, Revue rose, et Fontemoing, 1895.

Pichon (Th.-J.). *La raison triomphante des nouveautés*, ou Essai sur les mœurs et l'incrédulité, 1756, in-12.

*Picot (Émile). *Les Français italianisants au XVIe siècle.* T. I, 1906, in-8; t. II, 1907, in-8.

Pot (G.). *Rapport sur le concours du prix Saintour.* Ac. Sc. N. P t. 153, pp. 203-222.

Philippson (M.). *La contre-révolution religieuse au XVIe siècle*, 1884, in-8.

Plattard. *L'œuvre de Rabelais* (ses sources, sa composition). Paris, Champion, 374 pages.

Plessis d'Argentré (du). *Collectio judiciorum de novis erroribus*, 1725-1736, 3 vol. in-fol.

Préau (G. du). *La connaissance de soy-mesme pour parvenir à celle de Dieu*, 3 l. 1559.

Poggiali (Cristofori). *Memorie* (sur L. Valla). Piacenza, 1790.

Pontanus. Ioannis Ioviani Pontani, librorum omnium, quos soluta

oratione composuit, Tomus Tertius, in quo centum Ptolemæis ententiæ, a Pontano e Græco in Latinum translatæ, atque expositæ. Eiusdem Pontani de rebus cœlestibus Libri XIV. De luna imperfectus. *Basileæ*, 1640, in-8.

Possevin. *Bibliotheca selecta, seu de ratione studiorum*. Rome, 1593.

Prade (Abbé de). *Thesis defensa* in Sorbonna, 18 nov. 1751, in-fol. (*Jerusalem cœlestis* quæstio theologica).

*Prost. *Corneille Agrippa*. 1881-1882, 2 vol. in-8.

Quinet (E.). *Les Révolutions d'Italie*. Paris, 1848, 2 vol. in-8.

*Rapin (Le P.). *Comparaison de Platon et d'Aristote*, 1671.

*Raynaud (Th.). *Erotemata de bonis et malis libris*, 1648. Lyon, 1653, in-4. (On trouve la liste de ses ouvrages dans le 26e volume des Mémoires de Niceron. Paris, 1727-1739.

Rébelliau. *Un épisode de l'histoire religieuse au XVIIe siècle, la Compagnie du Saint-Sacrement*. Rev. Deux Mondes, 1903.

*Renan. *Averroès et l'Averroïsme*. Paris, 1852.

*Ritter. *Die christliche philosophie*. Göttingen, 1858-1859. Trad. fr. de Trullard, 2 vol. in-8. Paris, 1872.

Rodier. *La physique de Straton de Lampsaque*. Paris, 1891. — *Traité de l'âme*, d'Aristote, 2 vol. Paris, Leroux, 1900.

Roscoe. *Vie et pontificat de Léon X*. Trad. F. Henry. Paris, 1808, 4 vol. in-8.

Rossi (G.). *Niccolo di Cusa e la direzione monistica della fil. del Rinascimento*. Pisa, Spoerri, 1893.

Roy (Louis le). (Regius). *Les politiques d'Aristote*, trad. du grec, 1576, in-fol. — *Exhortation aux Français pour vivre en concorde*, 1570. — *La vicissitude ou variété des choses en l'univers*, 1577 (ou 1575), in-fol.

*Saint-Evremond. *Œuvres mêlées* (éd. subreptice), 1668, in-12. Éd. authentique. Desmaizeaux, 1705, 2 vol. in-4; 1706, 5 vol. in-12. — *Mélanges curieux*, pub. par le même, 2 vol. formant les tomes VI et VII.

Saint-Pavin. *Poésies*. Amsterdam, 1759; éd. Paulin Paris, 1861.

Sainte-Beuve. *Histoire de Port-Royal*, 1840-1848, 3 vol.; 2e éd. 1860, 5 vol.; 3e éd. 1867, 7 vol.

Saisset. *Revue des Deux Mondes*, article sur la phil. ital. du xvie siècle (*Bruno*, Cardan), juin, 1847. Deux articles sur Michel Servet, ibid., février 1848.

Sanseverino. *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*. Naples, 1862.

Savérien (A.). *Hist. des phil. modernes*. Paris, 1762-1769, 8 vol.

Schirmacher (Käthe). *Théophile de Viau*, sein Leben und seine Werke, 1897, in-8.

*Séailles. *Léonard de Vinci*, 4e éd. Paris, Perrin, 1912. (On y trouvera une liste des travaux relatifs à Vinci, et dont nous avons cité les principaux dans notre chapitre V.)

Sendivogius. *Cosmopolite* ou nouvelle lumière de la physique naturelle. Traitant de la constitution générale des éléments simples et des

composés. Traduit nouvellement de latin en français par le sieur de Bosnay. La Haye, 1639.

*Sigwart. *Spinoza's neuentdekter Tractat von Gott* (de Deo), *den Menschen und dessen Glückseligkeit.* Gotha, 1866.

*Souverain. *Le Platonisme dévoilé*, 1700.

*Strowski. *Montaigne et F. Pic de la Mirandole.* Bul. Ital., 1905. — *Montaigne.* Paris, Alcan, 1906. — *Pascal et son temps*, 3 vol. Paris, Perrin, 1907.

*Talamo. *L'aristotélisme dans l'hist. de la phil.* Trad. fr., 1876.

Tallemant des Réaux. *Historiettes*, éd. Momerqué et Taschereau, 1833-1835, 6 vol. in-8. Éd. Paulin Paris et Momerqué, 1853-1860, 9 vol. in-8.

Thomas. *La philosophie de Gassendi*, 1889.

Thomassin (Le P.). *La Méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie*, 1685, in-8.

Tur (Ch.). *La Renaissance* (France-Italie). Livourne, F. Vigo, 1889.

Ueberweg (F.). *Grundriss der Gesch. der Phil.* II. Die Mittlere oder die Patristche Zeit, 8e éd. du Dr Max Heinze. Berlin, 1898.

Valla (G.). *Les Problemata*, d'Alexandre d'Aphrodise. Éd. et comment. Venise, 1498.

*Varchi (B.). *Hist. des révol. de Florence sous les Médicis.* Trad. Requier. Paris, 1765, 3 vol. in-8.

[*Vies d'hommes illustres*, par Scevole de Sainte-Marthe. Paris, Picton, 1598. G. Michel de la Roche Maillet, 1602. J. du Castre d'Auvigny, 1739-1744. L. Calabre Perau, 1754-1760.]

Villari (P.). *Jérôme Savonarole et son temps.* Trad. par G. Gruyer. Paris, 1874, 2 vol. in-12.

Villey (P.). *Les sources et l'évolution des essais de Montaigne*, 1908, in-8.

Voëtius (G.). *Selectae disputationes theologicae.* Utrecht et Amsterdam, 1648-1669, 5 vol. in-4.

Volkmuth (P.). *Der dreieinige Pantheismus von Thalès bis Hegel.* Cologne, 1854.

Waddington. *Ramus et ses écrits*, in-8. Paris, 1856.

Wierus (J.). *De praestigiis et incantationibus.* Trad. en français par Jacques Grévin. Paris, 1567, in-8.

Willis (Ch.). *De anima brutorum quæ hominis vitalis ac sensitiva est*, exercitationes duæ. Prior physiologica ejusdem naturam, partes, potentias et affectiones tradit, altera pathologica morbos qui ipsam, et sedem ejus primariam, nempe cerebrum et nervosum genus afficiunt, explicat eorumque therapeias instituit. Londini, 1672.

*Wolf (M. V.). *Lorenzo Valla and seine Werken.* Leipzig, Seemann, 1893.

Wollaston (W.). *Ebauche de la Religion naturelle.* Trad. par Garrigue, 1726, in-4.

Wulf (E. de). *Hist. de la phil. médiévale*, précédée d'un aperçu sur la phil. ancienne. Paris, Alcan, 1900, 2e éd. 1906.

II

Études plus spéciales.

LES PADOUANS (c. III)

a) Théoriciens [1].

Ardigo. *Pomponazzi* (discorso). Mantoue, Segna, 1869 (réédité à Padoue, chez Dragli, 1908).

*Berti (D.). *Di C. Cremonini e della sua controversia coll' Inquisitione di Padova e di Roma* (Mem. del' Acad. dei Lincei, 1877-78. Scienze morali, sér. III, t. II).

Cian. *Nuov. doc.* (sur la mort de P.), per nozze. Reniere Campistrini. Venise, 1887.

Costa (E.). *Nuovi docum. sul P. P.* Bologne. Zanichelli, 1903. Estr. dei atti e memorie della R. Deputaz. di Storia patria per la Romagna, sér. III, vol. XXI, p. 277.

Couture. *Cremonini.* Polybiblion, septembre 1882, série 2, vol. XVI, fasc. 3.

*Credaro. *Lo scepticismo dei academici.* (Appendice sur les Sceptiques de la Renaissance). Milan, Ulric Hoepli, 1893.

*Douglas (Andrew Holliday). *The Philosophie and Psych. Pietro Pompanazzi.* Ed. Douglas and Hardie, 1 vol. de 318 pages. Cambridge. Univ. Press. 1910.

Eckhard (J. F.). *Nachricht von Pomponace und dessen Tractat. de immortalitate animi.* Eisenach, 1793.

*Favaro (A.). *C. Cremonini e lo studio di Padova.* Venise, 1883.

*Ferri (L.). *Pomponazzi e lo Rinascimento.* Archiv. stor. ital., sér. III t. 15, p. 65, 1872. — *Dottrina psicologica di P.* Acc. Lincei, s. 2. 3, 1875-6. *L'anima* (secondo *P.*) Fil. scuole ital., 15, 1877. — *La psicologia di P.* (secondo uno manoscritto della Bibl. Angelica di Roma). Att. Acc. Lincei, 1876-7. — *P. e gli sceptici del Rinascimento.* v. Nuo Antol., s. 3, 49, 1894.

*Fiorentino (F.). *P. Pomponazzi* (studi storici sulla scuola Bolognese, e Padovana d. 16° sec.). Florence, 1868.

*— *Una breve risposta ad un critico francese* (Mabilleau), circa un ms. del Pomponazzi, edito dal prof. Ferri. Giorn. Nap., 1878, t. 6.

*Fontana (G.). *Sulla Immortalità dell'anima, di Pietro Pomponazzi.* Siena, Mucci, 1869.

Giulani (C.). *P. Pomponazzi.* Verona, 1869.

Gratarol (G.). *Recueil des œuvres de Pomponace.* Bâle, in-8°. 1565.

Haller (A.). *Cremonini.* Biblioth. Anatomica, t. I, p. 357.

Labanca (Baldassare). *Intorno alla scuola Padovana e alla fil. morale.* Vérone et Padoue, 1880.

Luzio. *Ercole di Gonzaga studente a Bologna* (Giorn. ist. di lett. ital., 1886, fasc. 24, vol. VIII).

1. P. = Pomponazzi

*Mabilleau (L.). *Cesare Cremonini.* Paris, Hachette, 1881. — *P. et ses interprètes italiens.* Rev. phil., 4, 1877.

Mancini (G.). *Vita di L. Valla.* Florence, 1891. — *Zabarella.* Giorn. ist. di lett. ital. (anno XI, fasc. 61, 1893).

Mariano (R.). *La scuola di Bologna e di Padova* (16e siècle). Polit., 6, 1868.

Owen (J.). *The skeptis of the italian Renais.* London, Swan Sonnenschein, 1893.

Papadopoli. *Hist. gym. Patav.*

*Ragnisco. *Carattere della fil. patavina* (Atti del Istituto veneto, t. V, ser. VI, disp. 3), 1886-87. — *Zabarella et Berigard* (Ibid., t. LII, sér. 7. V. disp. 3, 1893-94).

Spieker. *Leben und Lehre des P. Pomponatius.* München, 1868.

Vahlen (G.). *L. Valla.* Berlin, 1870.

Wolff (F. von). *L. Valla,* sein Leben und seine Werke. Leipzig, 1893.

b) Vulgarisateurs [1].

Asturaro. *G. C. e la psicol. patologica,* Rivist. di filos. scient., vol. 6, 1887.

*Baudouin. *Vanini.* Revue phil., vol. III, 1879, p. 49, 157, 259, 387. Publié et complété, en un volume : Histoire critique de J. C. Vanini, 1903.

*Behr (J. H.). *Dissertatio de superstitione Cardani, in rebus naturalibus.* Leipzig, 1725.

Bertolotti. *Sullo testamento di Cardano.* Arch. ist. Lombard., 31 déc. 1888.

Brocchi (G. B.). *Vita e ritratti dei illustri Italiani,* t. II. Milano, 1820.

Brucker. *Hist. critica,* t. IV.

Buhle. *Hist. de la phil. mod.* (Trad. Lancetti. Milan, 1822, t. VI).

*Buttrini. *Saggio psicol.-biog. su G. C.* Savona, Ricci, 1884. *Rivist. di fil. scient.,* vol. 6, gennaio-déc. 1887.

Di Cagno Politi. *Vanini, martiro e pensiero.* Rassegna Pugliese, t. II et III, 1882-83.

Cajori. *Hist. of math.* New-York, 1894.

Cantor. *Gesch. der mathem.* (sur Cardan), vol. II, Leipzig, Teubner.

Cantu (C.). *Vita di G. C.* (Racconti storici e morali). Milan, 1871.

Cattaneo (G.). *Le opinione di Vanine sull'origine e l'evoluzione del organismo.* Rivista di fil. scient., vol. IX, 1884-5, p. 429.

Cavalli (F.). *G. C. e il suo encomio di Nerone.* Ist. Venet., 1886-87. Atti, sér. 6, vol. 5, p. 515.

Clément. *Biblioth. curieuse,* V, 215.

1. G. C. = Cardan.

Corte. *Medici e scrittori milanesi* (Milan, 1718, in-8).

Cossali. *Origine dell'algebra* (sur Cardan), II, 108 sq. R. tip. parmense, 1797-99.

Costa (E.). *G. C. allo studio di Bologna*. Archiv. stor. ital., sér. V, vol. XXXV, pp. 425-436. Florence, 1905.

Crossley (J.). *Life and times of Cardan*, 2 vol. London, 1836.

Curti (A.). *G. C.* (saggio biog.). Milan, 1842.

Figuier (sur Cardan). *Vie des savants illustres de la Renaissance*.

*Fiorentino. *Vanini e i suoi biografi*. Nuova Antologia, 1878.

Franck. *Notice lue à l'Acad. des sc. mor. et polit.* et insérée dans le Moniteur, 7 oct. 1844.

Fuhrmann (W. D.). *Leben und Schiksal, Geist, Caracter und Meinung*. Leipzig, 1800.

Gauthiez. *Rev. philos.*, 1889, 28.

Libri. *Hist. des sciences math. en Italie*. 1838-41, Paris (spécialement t. III, p. 167, sur Cardan).

*Marchesini (G.). *La dottrina metaf.-psich. di Andrea Cesalpino*, Rivist. ital. di fil. (anno VII, vol. II, luglio-agosto, 1892).

Mercey. *Études sur Cardan* (Revue de Paris, juin 1841).

Morley (H.). *The life of Cardan*, 2 vol. London, Chapman and Hall, 1854.

Morselli. *Vanini, precursore italiano del darwinismo*. Rassegna settimanale, vol. IX, 20 giugno 1880.

Moschettini (L.). *Vita di Vanini*. Rivista Europea, 1879, tome XII.

Naigeon (Article sur Cardan, dans le *Dict. de phil. de l'Encyclop. méthodique*), 1791.

Nicéron. *Mémoires pour servir à l'hist. des hommes illustres*, t. XIV (sur Cardan). Paris (1727-1739).

Parker (Sam.). *Disputationes de Deo et Providentia*. Londres, 1678, in-4 (sect. XXV, sur Cardan), — p. 77-86, 194-208 (sur la « physiologie » de Vanini).

*Passamonti (E.). *Vanini* (Rivista it. de fil., an. VIII).

Porzio (G.). *Le opere di Lucilio Vanini*, trad. par la prima volta in ital. Fasc. 16 (principio della prefazione). Lecce, G. Bortone, in-8, 1911.

Puccinotti. *Storia della medicina*. Livorno, Wagner, 1859, vol. II.

*Ragnisco. *Vanini*. Rivista it. di fil. Bd. VIII. 1 mars-avril 1893.

Rivari (E.). *L'ingegno di G. Cardano*. Bologna. Zanichelli, 1906.

Rixner et Siber. *Leben und Lehrmeinungen der berühmter Physiker am Ende des XVI*[e] *s*. (Cardan). Salzburg, 1820.

Saisset (sur Cardan). *Revue des Deux Mondes*, juin 1847.

Southern (H.). *Life of Jer. Cardan*, in Retrospective Review, vol. I, p. 94. London, 1820. — *Jer. Card.* in Revue britannique, vol. II, 1858, p. 25-104. — *Jer. Card.* in Blackwood's Magazine, vol. 75. Edinburgh, p. 633.

*Spagnoletti (O.). *G. Cardano*. Rassegna pugliese. VI, 14-15, 1890.

SPRENGEL (Curzio). *Storia prammatica della medicina.* Trad. it. Venezia, Picotti. 1813, vol. VI, p. 126 sq.

STAENDLIN (C. F.). *Spicilegium apologiae pro L. Vanini.* t. V. Gœttinge, 1802.

*TAROZZI (G.). *I principii della natura secondo G. Cardano.* Rivista di fil. scient. 1891, 10.

TENNEMANN. *Hist. de la phil.* (sur Cardan). (Trad. Longhena. Milan, 1836, vol. 3).

THOU (DE). *Hist.* ch. LXIII (sur Cardan).

TUCHS (Carlo). *Andreæ Cesalpini de ingenio, doctrina et virtute.* Marburg, 1798.

*VIDARI (G.). *G. Cardano.* Saggio storico-fil. Rivist. it. di fil., VIII, II, nov. déc. 1893. Opuscule. Pavie, Fusi, 1904.

VOLTAIRE (sur Cardan), éd. Beuchot, t. XII, p. 160.

WATERS (W. G.). *Jer. Card.* a biographical study. London, Lawrence and Bullen, 1898.

MACHIAVEL ET LE MACHIAVÉLISME (c. IV)

ALFIERI. Œuv., t. XIX, p. 111 (del *Principe*). Piacenza, 1810.

ALLART (Hortense = Mad. de Méritens). *Histoire de la république de Florence*, 1837-1843.

*ARTAUD. *Machiavel, son génie et ses erreurs.* Paris, 1833, 2 vol. in-8 (cf. article de Daunou, Journal des Savants, 1834).

BALDELLI. *Elogio di N. M.* Louvain, 1794.

*BARRÈRE (J.). *Estienne de la Boétie contre Machiavel*, 1908.

BARTHÉLEMY St-HILAIRE. *Politique d'Aristote* (Introd.), 1849.

BLACKEY. *History of political literatur.* London, 1855, t. II, p. 266 et sq.

BOLLMANN. *Vertheidigung des Machiavellismus.* Quedlinburg, 1858.

BUHLE. *Hist. de la phil.* Gœttingen, t. II, p. 929.

CAPILUPI (C.). *Li stratagemme di Carlo IX contro li ugonotti.* Roma ott. 15 2, in-4 (trad. fr. 1574, in-8).

CHRIST (J. F.). *Mach. et ejus secta.* 3 vol. Leipzig et Hale, 1731.

*DEJOB (Ch.). *Les limites du génie de Machiavel.* Bordeaux, Féret et fils, in-8, 16 p. (Extrait des Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux et des Universités du Midi. 24e année. — Bull. ital., tome II, no 3).

*DELTUF (P.). *Essai sur les œuvres et la doctrine de Machiavel*, avec la traduction littérale du *Prince.* Paris, 1867, in-8.

DILTHEY (W.). *Auffassung und Analyse des Menschen im 15e und 16e Jahrhundert* (Archiv f. Geschichte, 1891. Bd. IV. Hft. 4).

DUMESNIL. *Hist. de Jules II*, 1873.

Ebeling (F. M.). *System für erste male dargestellt und biographisch literar = historisch und Chritisch begründet.* Berlin, 1850, trad. fr. par V. Armand. Paris, 1852.

*Ellinger (Georg). *Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavelli's.* Tübingen. Laupp, 1888.

Ferrari (J.). *Machiavel juge des révol. de notre temps.* Paris, 1849, in-8.

Fleury (abbé). *Réflexions sur Machiavel* dans le *Droit public de la France*, publié par Daragon. Paris, 1769, p. 35-69).

Guiraudet. *Introd. à la trad. franç. des Œuvres de M.* Paris, 1803 t. I, p. I-CXII.

Halévy (L.). *Machiavel.* — Morceaux choisis — avec trad. du Prince, Paris, 1822, 2 vol. in-18.

Hallam. *Litt. de l'Europe.* Trad. franç. Paris, 1839, p. 405.

Hoffmann (Critique des *Débats*). Œuvres, V, p. 201-269.

Ihre (J.). *Dissert. de polit. mach.* Holm, 1743. *Not. de vita et scripti Mach.* Firenze, 1782.

Janet (Paul). *Hist. de la phil. morale et polit. dans l'antiquité et dan les temps modernes.* Paris, 1860, 2 vol. in-8.

Kellermann. *Commentatio de N. Mach. Principe.* Leipzig, 1831, 4.

Koeler (J. D.). *Missus thesium Machiavellistarum, de ipso Nic. Mach. ejusque scriptis et censuris.* Altorf, 1714.

Leoni (N.). *Il Principe di N. M.* Parma, 1822.

Louandre (Ch.). *Œuv. polit.* (Prince — Discours — d'après l'éd. Periès, avec étude et notes). Paris, 1855, in-12.

Lutoslawsky (W.). *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavel.* Breslau, W. Kœbner, 1888.

*Macaulay. *Machiavelli* (Essays, t. I). Trad. franç. de G. Guizot, 1863.

Matter. *Hist. des doct. morales et pol. des trois derniers siècles.* Paris et Genève, 3 vol., t. I, p. 68-88.

Morellet. *Mélanges de litt.* Paris, 1818, p. 346 et sq.

*Nourrisson. *Machiavel.* Paris, Didier, 1875.

Peller. *Politicus sceleratus impugnatus.* Nuremberg, 1698.

Périès. *Hist. de N. Machiavel.* Paris, 1823, in-8.

Poirel (V.). *Essai sur les discours de Machiavel, avec les considérations de Guichardin.* Paris 1869, in-8.

Raumer. *Ueber die Geschichtlicher Entwicklung der Belgriffe. Recht, Staat und Politik.* Leipzig, 1832 (p. 27).

Ridolfi. *Pensieri allo scopo di N. M. nello libro del Principe.* Milan, 1810.

Roscoe. *The life and pontificate of Leo X.* Heidelb., 1818 (notamment t. III, p. 160-165).

Schlegel (F.). *Gesch. der alten und neuen Lit.* (Sämtliche Werke). 2e édit., p. 18-20.

*Sclopis. *Montesquieu et Machiavel.* Rev. hist. du droit franç. Paris, 1856, p. 15.

SISMONDI. *Litt. du midi de l'Europe.* Paris, 1813, p. 222-230.

— *Histoire des rep. ital. du moyen âge.* 16 vol. in-8. Paris, 1826.

*TOMMASINI. *Mach.* 3 vol. (Vie et œuvres). Turin. Loescher, 1883.

VARCHI. *Hist. des révol. de Florence sous les Médicis.* Trad. Regnier. Paris, 1765, 3 vol. in-8.

*VILLARI (P.). *Nicolo Mach. e suo tempo* (nuov. doc.). Le Monnier. Florence, 1881.

WEISE (Christian). *Programma di Mach.* Leucopetrae, 1670.

*WEITZEL. *Geschichte der Staatswissenschaft*, t. I, p. 133. Stuttgart, 1832.

TELESIO, BRUNO ET CAMPANELLA [1] (V c.)

*ACANFORA-VENTURELLI (R.). *Il monismo teosophico di G. Bruno* Palermo, 1893, p. 29.

ADAMSON. *Bruno* (in develop. of modern Phil. II, p. 23-44. London, 1903).

ALESSIO (F.). *G. Bruno.* Ras. naz. 43, 1888. *L'evoluzionismo di G. B.* Rosm. A. 3, 1, 1889.

ALIOVO. *Il problema metaf. a presso gli Ionici e G. Bruno.* Acc. Tor., s. 2. 30.

AMABILE (L.). *Il carattere di Campanella.* Acc. Pont. 2, 1890.

*ARABIA (F. S.). *Campanella.* Acc. sc. nap. R. 1869, 8.

*ARDIGO (Roberto). *Opere Filosofiche* (vol. I-IX, 1882-1903).

*AUVRAY. *G. Bruno à Paris.* Paris, 1901.

*BACCELLI (A.). *Il Candelaio di B.* Rome, 1901, in-16.

BAILLY. *Hist. de l'astron. mod. 1779*, t. V, p. 531.

BALAN (Mgr). *G. Bruno.* Bologne, 1886.

BARACH. *Philosophie de G. Bruno* (Phil. Monatshefte. XIII, 1877).

*BARTHOLMESS (Christian). *J. Bruno* (Paris, 1846-47; vol. 2).

BASTOS (Texera). *G. Bruno* (Rivista de Estudios Livres). Lisbonne, 1885, n°s 5-6.

BENDER (Hedwig). *G. B., ein Märtyrer der Geistesfreiheit*, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, Heft 102. Hamburg. Verlagsanstalt, 1890, 38. S. 8°.

*BERTI (D.). *Campanella.* N. Anth. 1878. 10, 11. *Lettere ined. e catalogo delle opere.* Acc. Linc. S. M. 1877-78, 2.

*— *Vita di G. B.*, publiée d'abord dans la *Nuova Antol.* T. 4°, 1867, p. 209, 437, 648. T. 5°, p. 297. T. 6°, p. 83, 267, 686; puis, en volume, Turin, 1868. — *Bruno e il rinascimento.* N. Antol., 1889, S. III, vol. 24, p. 321.

1. G. B. = Giordano Bruno.

*Berti (D.). *Copernico e le vicende del sistema copernicano*. Roma, chez Paravia, 1876. *Documenti intorno a G. Bruno*. Roma, 1880.

Beyersdorff (R.). *G. B. und Shakspeare*. Programm. Oldenburg, 1889, 46 S. 4°.

Bovio. *L'etica di Dante a Bruno*. Discours. Roma, Perino. 1889.

Brinton (Daniel) et Davidson (Thomas). *G. B. Philosopher and martyr*, Two adresses. Philadelphie, 1890.

*Brunnhofer (Hermann). *G. Bruno. Weltanschauung und Verhängniss*. Leipzig. Fues's Verlag. R. Reisland, 1882. Pierei'sche Hofbuckdruckerei.

*Bruyn (P. A. de). *Dissertatio de vita, dott. et moribus G. Bruni*. Groning, 1837.

Buhle. *Geschichte der neueren Phil.*, II, 703.

Campanella. *Bernardini Telesii*... philosophorum maximi (Neapoli, 1591).

Cantoni (C.). *G. Bruno*. Riv. it. fil., mai-juin, 1888, 1.

*Carrière. *Philos. Weltanschauung der Reformation*, p. 365-494. Stutgart, 1847, 2e éd. 1887.

Cavalli (F.). *Cenni biog*. Ist. venet. A. S. 6. V. 3, 1884-5.

Chiappelli (A.). *F. Tocco e G. Bruno*. Riv. ital. di fil., 1886.

*Clémens. *G. Bruno und Nicolaus von Cusa*. Bonn, 1847.

Cogliolo (P.). *G. Bruno*. Rassegne di scienze soc. et pol. 1, 1888.

Conti (A.). *Sulla vita di G. B*. Archiv. stor. ital., 1869, t. IX, p. I, p. 179. *Saggio di crit. filos., pol. e rel*. Naples, 1867.

*Cousin. *G. Bruno*. Revue des Deux Mondes, 1er décembre 1843.

*Croce (B.). *Il communismo di Campanella*. Ar. st. nap. 20, 1895.

Debs (A.). *G. Bruni, vita et scripta*. Amiens, 1844.

Desdouits. *La légende tragique de G. Bruno*. Paris, Thorin, 1885.

Diltey (W.). *G. Bruno et Spinoza* (Archiv f. G. der Phil., VII, 2. 1894).

*Dufour. *G. B. à Genève*, 1578. Documents inédits. Genève, 1884.

Epinois (Henri de l'). Rev. quest. hist., année 1887.

*Errera (A.). *Li precursori ital. di G. Bruno*. Ist. Venet. Atti, 1868-9. S. III, vol. 14°, p. 433-589. — *Monografia sulla dottrina di G. B*. Giorn. Nap., t. III, 1880.

Esser (W.). *G. B's Leben und Vergötterung*. Breslau, Goerlich und Coch, 1890.

*Eucken (Rudolf). *Beiträge zur Geschichte der neuren Phil*. Heidelberg, 1886, chez George Weiss (I Nikolaus de Cus als Bahnbrecher neuer. Ideen, 184, 5).

Falkson. *G. Bruno*. Hambourg, Hoffmann et Campe, 1846.

Falletti (C.). *Il carattere di Campanella*. Riv. stor. ital., 6, 1889.

Felici (G. S.). *Lo spirito della fil. di Campanella*. Acc. Linc. S. M. R. s. 5. 3. 1894. — *Le origine e le cause ella Riforma, secondo Campanella*. Ibid. s. 5. 6. 1897.

*Fiorentino (F.). *Il panteismo di G. B*. Napoli. tip. di M. Lombardi. Vico Freddo Pignasocca, 1861. — *La Riforma e Campanella*, secundo uno manoscritto inedito. Giorn. Nap., 1875, 1.

*FIORENTINO (F.). *Telesio, Ossia studii stor. sull' idea della natura nel Risorgimento italiano.* 2 vol. Napoli, 1872-1874.

— *Dial. morali di G. B.* G. Napol. n. s. V. 7. 1882, p. 38. — *Sopra una nuova ediz. delle opere latine di G. B.* Giorn. nap. 1879, t. I.

*— *G. B. opera latina conscripta* (Napoli, vol. I, Pars I, 8, II — 1879-1884).

*— *Il risorgimento filosofico nell 400.* Napoli, 1885.

FLESON. *G. Bruno.* Hambourg, 1846.

FREYTAG. *Analecta litteraria* (sur Bruno, p. 156).

FRITH. *Life of G. B.* London, 1887.

*GAUTHIEZ (P.). *Sur la mort de Bruno.* Rev. phil., 1885, 2. — *G. B. d'après les publ. récentes.* Rev. phil., 28, 1889.

*GENTILE (G.). *Il primo processo d'eresia di Campanella.* Ar. st. nap. 31. 1906. — *G. Bruno nella storia della cultura.* Palerme, 1907.

GIANNONE. *Storia civila* I. XXXIV, c. VIII.

GINGUENÉ. *Hist. lit. d'Italie*, t. VII.

GIOVANNI (V. DI). *G. B. e le fonti della sua dottrina.* Palerme, 1888.

*GLOSSNER (M.). *Nic. V. Cusa und M. Nizolius als Vorlaüfer der neueren Philos.* Münster, 1891, page 148 et sq.

HARTUNG. *Grundlinien der Etik bei G. B.* Hunderstund. Leipzig, 1878.

HEILAND (Karl). *Erkenntnisslehre und Etik des Bern. Telesius.* Leipzig, 1891.

HUBER (F.). *Philos. de la relig. de Bruno.* Neustadt, 1902.

*INTYRE (Mac). *G. Bruno.* London, Macmillan et Cie. 1903.

JORDAN. *Disquisitio hist. litt.*, 1726.

*KUHLENBECK (Ludwig). *G. B. sein Leben und seine Weltanschauung.* Vorträge. München, Ackermann, 1888. 23 S. 4°.

LAFAYE. *G. B.* Rev. int. ens. 18, 1889.

LANDSECK (Rud.). *Bruno, der martyrer der neuen Weltanschauung.* Leipzig, 1890. Rauert und Rocco. 192. S. 12°.

LANKHARD. Dissertatio de *J. B.* Hale, 1783.

*LASSWITZ. *G. B. und die Atomistik* (Vierteljahrsschrift für Wiss. Phil., VIII, 1884).

— *Geschichte des Atomistik vom Mittelalter bis Newton.* Amburg, 1888-1890.

LEVI. *G. B. o la Religione del Pensiero.* Turin, 1887.

LILLA (V.). *Massima religione fra Dio e il mondo* (breve saggio crit. sulla dott. di Bruno e di Spinoza). Acc. pelor. 18, 1903-4.

LOLLI (D. A.). *G. Bruno.* Rev. ital., 1885, 2.

*LOUIS (G.). *Bruno, sa conception du monde et de la vie.* Berlin, 1900.

MANZONI (R.). *Del'amore, a presso Schopenhauer e Bruno.* Fil. sc. it., 1878, 18.

MARIANO (R.). *Uomini e idee.* (G. Bruno). Florence, 1905.

*MARTINIS (R. DE). *G. Bruno.* Biblioth. de S. François de Sales. Via Salvator Rosa 315, série IV, anno XX, fasc. VII, août et sept. 1889. Napoli, Accatoncelli.

*Masci. *Rendi conti* del 30 giugno 1889. Acad. Napoli memorie.

Maurice (E.). *G. Bruno*. Rev. inter. 23, 1889.

Meenen (F. van). *Notice sur G. Bruno*. Bruxelles, 1840.

Meyer, *Etudes de critique ancienne et moderne*, p. 89. 1830.

Moëller (N.). *G. Bruno, sa vie et ses doctrines* (Revue de Bruxelles). Brux. 1840).

*Mondolfo (R.). *Tocco*. Cultura filosofica, sept.-déc. 1911.

*Monnier (Marc). *G. Bruno et ses derniers biographes*. Bibl. Univ. et Revue Suisse. 1884, t. XXIV, p. 225-574.

Morselli (Enrico). *Commemorazione di G. B.* (prononcée au Collège romain, 26 fév. 1888). Torino-Napoli. Roux, 1888.

— *Carlo Darwin e il Darwinismo, nelle scienze biologiche e sociali*. Milano, 1892.

— *Sulla Filosofia Monistica in Italia*. Introd. a I Problemi dell'Universo di Haeckel. Torino, 1904.

Murr (Gottlieb von). *Leben und Schriften des G. B.* Nüremberg, s. l. 1805.

*Nys (E.). *Campanella, sa vie et ses théor. polit.* Rev. droit. int. 21, 1889.

Owen. *Sceptics of the ital. Renaissance*, p. 244-342. London, 1893.

Pater (W.). *G. Bruno*. Fort. R. n. s. 46, 1889.

Plumptre. *Studies in Little-known subjects*, p. 61-127. London, 1898.

*Pognisi (A.). *G. Bruno e l'archivio di S. Giovanni Decollato*. Torino, 1891.

Previti (Père). *G. Bruno et son temps*. Prato, 1887, in-8.

Riehl (A.). *G. B. ein populär Wissenschaftlicher Vortrag*. Leipzig, Engelmann, 1889, 46, S. 8°.

Rivato. *Encyc. ital.*, t. IV, p. 1197. Venezia, 1841.

Rixner et Siber. *J. Bruno*. Sulzbach, 1824.

Rosmini. *Il rinnovamento della fil. in Italia*, p. 22. Milan, 1836.

*Saisset (E.). *G. Bruno et la phil. du 16e siècle*. Revue des Deux Mondes, juin 1847.

*Sante (Felice). *Die Religionsphilosophischen Grundanschaungen des Thomas Campanella*. Hallenser dissertation. Halle, 1888. Plötz'che Druckerei.

*Schiattarella (R.). *I Precursori di G. Bruno*. Rivista di Fil. Scient. Anno 7, vol. 7, 1888.

— *Dottrina di G. Bruno* (Conférence à l'Atheneum de Palerme). Palermo. Lauriel, 1888.

Sigwart (C.). *Les idées polit. de Campanella*. Ph. Jahr. 18, 1866.

Spampanato. *L'Antipetrarchismo di G. B.* Milan, Trevisini, 1900. — *Lo Spaccio e soi antecedenti*. Portici. Stab. Vesuvicino, 1902. — *Alcuni antecedenti e imit. francesi del Candelaio*. Portici, Della Torre, 1905. — *Ed. crit. del Candelaio*. Bari, Laterza.

Spaventa (B.). *Teoria della Cognizione a presso Campanella*. cim. 4, 1854. — *Li eventi nella Calabria attribuiti a Campanella*. Ar. stor. ital.

V. 9. — *Del amore del eterno e del divino, a presso G. B.* R. enc. ital. I. 1854.

Spaventa (B.). *Saggi di Critica filosofica, politica e religiosa*, vol. I. (Napoli, 1867).

— *G. Bruno. La Filosofia pratica.* Napoli, 1867.

— *G. Bruno. Teoria della Conoscenza.* Napoli, 1867.

— *G. Bruno. Concetto dell' Infinità.* Napoli, 1867.

Stasi (L. V.). *G. Bruno* (Rassegna Pugliese, vol. III, 1886, n° 18).

Stöckl. *Geschicht der Phil. des Mittelalter.* III, 106 sq. Mainz, 1866.

Tarozzi (G.). *Della necessita nel fatto naturale ed umano.* Loescher Turin, 1897.

Thikötter (Jul.). *G. Bruno et le système hiérarchique de Rome.* Brême, Rössler, 1890.

*Tocco (Felice). *G. Bruno.* Conferenza. Firenze, 1886.

*— *Li opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane.* Firenze, Le Monnier, 1889.

*—*Le opere inedite di G. B.* Atti della R. Accad. e Scienze Mor. e Politiche, vol. XXV, p. viii, 268. Napoli, 1892.

—Articles. *Sur l'édition des œuv. lat. de G. B.*, par Fiorentino (Cultura VI). *Sur un nouveau document relatif à G. B.* (nuova Antol. 1 sept. 1902). *Sur la condition civile du père de G. B.* (Marzocco, 1908). *Sur l'édition des dial. ital. par Gentile* (Ibid.). *Sur l'édition du Candelaio par Spampanato* (Marzocco, 1909).

Trezza (G.). *Discorso* (prononcé à Rome, 8 giugno 1889).

*Troïlo (Ermino). *La Filosofia di G. Bruno.* Torino, Bocca, 1907, in-8.

Turner. *Hist. of Phil.* 429 et sq. Boston, 1903.

Uebinger (J.). *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus.* Münster und Paderborn, chez Fred. Schöningh, 198.

Vanni (Icilio). *Commemorazione* di G. B. Perugia, tipog. G. Guerra 1888.

Wernekke. *G. B's Polemik gegen die aristotelische Kosmologie.* Dresden, 1871.

Wittaker. *Essays and Notices*, 1895. Mind (Londres), avril 1884 et juillet 1887.

INTRODUCTION

Pour mieux discerner, par analogie ou par contraste, la physionomie de la spéculation italienne à l'époque qui nous occupe ; pour dégager la nature, la qualité et l'efficacité de l'action exercée par les maîtres du « libertinage » transalpin, il ne sera pas inutile d'avoir tout d'abord RÉSUMÉ à grands traits, — *relativement aux problèmes de la vie morale ou religieuse*, — *l'état de la mentalité française, à la fin du XVIe siècle et à l'aurore du XVIIe*. Cette étude ayant déjà été faite par d'assez nombreux historiens ou critiques, et notamment par ceux que nous avons nommés dans notre Préface, nous n'apporterons pas ici le résultat de recherches nouvelles sur les sceptiques ou sur les néo-stoïciens de ladite époque ; nous nous contenterons, — pour situer exactement et éclairer notre sujet, — de jeter un coup d'œil panoramique sur les tendances capitales que manifeste alors la pensée française, laquelle semble donner aux questions éthiques le pas sur la pure métaphysique, et nous tâcherons de marquer surtout quelques points de repère.

*
* *

Dans le très suggestif ouvrage qu'il a consacré à Pascal[1], M. Strowski semble tenir en assez piètre estime, au point de vue intellectuel, la génération de libertins qui, vers la fin du

1. Cf. *Pascal et son temps*, t. I, passim.

XVI[e] siècle, « atteint l'âge d'homme ». « Elle a subi, écrit-il, le contre-coup des guerres civiles ; elle a été élevée au milieu de la démoralisation générale. Elle a entendu le dernier fracas des dernières controverses et vu la lassitude, l'indifférence en matière de religion... Elle n'a pas été enivrée par une révélation de l'humanisme et de l'antiquité ; elle n'a pas eu soif de la vérité, du martyre... La politique active lui est désormais fermée comme la guerre... Adieu les longs espoirs et les vastes pensées !... C'est une génération de beaux esprits, née pour le seul plaisir et prête pour l'incrédulité pratique. Elle n'a pas d'idées très claires. Toute philosophie lui fait défaut... » Et plus loin, il la caractérise par ces mots : « Orgueil, paresse, débauche et littérature !... » — Tout d'abord, en s'inspirant du Père Garasse, M. Strowski trace du Libertin un portrait haut en couleur. Il avoue — avec l'auteur de la *Doctrine curieuse* — que ces « apprentis d'athéisme » conservent une certaine croyance en Dieu, « haïssent les huguenots et toutes les hérésies » ; mais il ajoute que l'habile et séduisant Vanini ne va pas tarder à les « déniaiser », à leur rendre l'incrédulité habituelle et facile, tout en leur enseignant à jouer (ironie mêlée de prudence !) la comédie de la religion. Puis, d'accord avec Garasse, M. Strowski établit le catalogue de leur bibliothèque imaginaire. Selon lui, leur bréviaire n'est ni Pomponace, ni Bruno, ni Paracelse, ni Machiavel, ni Cardan, ni Vanini ; ce n'est pas même Rabelais ; c'est *la Sagesse* de Pierre Charron. Or, ce livre recèlerait une doctrine « traitresse, brutale et cynique ». Sur ce dernier point, le grave Père Mersenne partage l'opinion du fougueux jésuite qui, dans la *Somme des vérités capitales*, entreprend de signaler, de ruiner les paradoxes, les dangereuses erreurs de l'ami de Montaigne. Saint-Cyran, qui proteste, défend bien plutôt la moralité personnelle de Charron que le fond de son ouvrage, muni d'un privilège du roi, mais non approuvé par les théologiens. La Sorbonne, à son tour, s'alarme. Est-ce à tort ?

Sans doute, afin de réfuter le *Traité de l'Église* de Duplessis-Mornay, Charron a publié en 1593 un travail d'apologétique intitulé : *Les trois Vérités*, où il s'efforce de démontrer

la nécessité d'une religion considérée comme un lien entre le Créateur et les créatures, la supériorité du christianisme et, plus spécialement, du catholicisme romain sur toutes les autres confessions. Il s'est adressé successivement aux athées, aux infidèles, aux protestants. Il a tenté, en analysant les multiples causes du scepticisme, de ranger les incrédules en plusieurs catégories : *a*) ceux qui se laissent aveugler par l'orgueil scientifique : *b*) ceux qui, craignant d'être un jour châtiés pour leurs mauvaises mœurs, prennent la précaution de supprimer Dieu ; *c*) ceux qui refusent de reconnaître que l'univers est soumis à un certain « ordre » ; *d*) ceux qui cèdent au découragement ; *e*) ceux qui, se rattachant à l'hypothèse déterministe, nient la liberté morale. Il a longuement insisté sur la preuve tirée des causes finales, sur la Providence, sur les miracles, en s'ingéniant à écarter les objections que suggèrent les problèmes du Mal et de l'Erreur. Sans doute encore, lorsqu'il a écrit *la Sagesse*, il a voulu, à l'aide du stoïcisme, purifier et assainir les âmes : il a voulu utiliser les préceptes de Marc-Aurèle, d'Épictète, de Sénèque, récemment repris par Guillaume du Vair, indiquer les moyens d'atteindre à l'ataraxie, par la maîtrise des passions, par la lucide résignation à l'inévitable, par la connaissance des lois et de l'harmonie universelle. Malheureusement, il a recommencé l'apologie de Raimond Sebond ; il a complété le stoïcisme par le pyrrhonisme qui lui paraissait seul capable de dissoudre les préjugés, de dissiper les illusions du fanatisme, de faire éclater la vanité, la faiblesse, l'inconstance, la présomption de l'homme. Mais il l'a fait bien plus lourdement que le Montaigne des premiers *Essais*, sans veiller à un exact dosage de chaque doctrine, sans se garder de l'exagération par l'ironie et le goût des nuances, voire, sans s'arrêter au subtil et prudent point d'interrogation par où se révèle la modestie souriante du psychologue gascon. La « fusion » est demeurée insuffisante, et Charron n'a pu éviter des contradictions singulières, de fâcheuses ambiguïtés, sur lesquelles nous reviendrons. D'ailleurs, la composition — plus limpide et minutieuse que réellement logique — de *la Sagesse* avait le périlleux défaut de mettre l'erreur à peu près sur le même plan que la réfu-

tation (peut-être en vertu d'un excès de probité intellectuelle); elle donnait toutes facilités pour isoler arbitrairement un paragraphe offrant un sens achevé ; elle fournissait au lecteur malicieux les éléments de « morceaux choisis » qui, certes, auraient dénaturé le dessein du loyal auteur : conduire les athées jusqu'au seuil de la Foi, par les voies de la Raison, en confiant à la grâce divine le soin de parfaire la conversion ; bref, elle compromettait la substance philosophique du livre. Négligeant de se reporter aux *Trois Vérités* qui en constituaient l'indispensable préface, les libertins affectaient de ne découvrir qu'un aspect de la doctrine de Pierre Charron; et si, par hasard, ils y saisissaient quelque mélange de religion, en disciples trop dociles de Vanini, ils en concluaient que l'apologiste était plus ou moins sincère et regardait, à la suite de Machiavel, cette religion comme une « pièce de l'État » bonne à brider les sots et les caractères indépendants, simple épouvantail à moineaux.

Au surplus, avouons-le, Charron avait souvent péché par inadvertance ou par inconséquence. Il s'était appliqué à distinguer la Religion de la Sagesse, « excellence et perfection de l'homme en tant qu'homme ». Il l'avait aussi différenciée de la *prud'homie*, pratique désintéressée de la vertu qu'inspire la conscience de l'ordre universel. « Je veux que tu sois homme de bien, alors même que tu ne devrais jamais aller en paradis : parce que la loi et la police générale du monde, d'où tu es une pièce, le requiert ainsi ; tu ne peux consentir d'être autre, que tu n'ailles contre toi-même, ton être, ta fin. » Il avait déclaré que, sans cette prud'homie, la religion risquait fort de devenir inique, séditieuse, persécutrice, en sacrifiant les plus justes causes à son propre triomphe. Il avait, évidemment, parlé du *complément* précieux de la grâce céleste par laquelle « cette vertu est animée..., relevée,... couronnée, c'est-à-dire acceptée,... homologuée de Dieu, rendue méritoire et digne de récompense éternelle. » Mais ce correctif semblait arriver un peu tard ! D'autant que le chapitre V du second livre était rempli d'étranges hardiesses touchant la diversité des religions « qui, toutes, allèguent, pour se faire valoir et recevoir, révélations, apparitions, prophéties,

miracles, prodiges, mystères sacrés », et qui, relatives à un pays, à une nation, à une époque, bref, au milieu humain, emploient toutes les mêmes moyens pour étendre leur règne. Leur « vérité » étant donc plus que suspecte, le sage devait ne s'asservir à aucune d'entre elles, mais, au contraire, suspendre son jugement, n'épouser aucune croyance ferme, garder son entière liberté d'esprit. Charron avait même fini par soutenir que cet être supérieur, rompant avec les habitudes grossières d'un anthropomorphisme superstitieux, devait « servir Dieu de cœur et d'esprit », en lui faisant seulement l'offrande d'une âme et d'une vie sans tache. Mode d'adoration très philosophique, mais aussi très nuisible aux pratiques chrétiennes, et qui, selon la remarque de Garasse, dispensait trop aisément de dire le chapelet et de fréquenter les églises !... A son insu peut-être, Charron avait donc préparé la « laïcisation » de la morale. Il avait aidé à définir le type du « libre-penseur déiste » qui, rejetant tout l'appareil des rites, toutes les manifestations extérieures de la Foi, toute l'écorce des dogmes figés et des vaines formules, ne conservait de la religion que la sève spirituelle et la notion d'un Être suprême — créateur et architecte de l'univers —, d'un Démiurge perdu dans le vague lointain des abstractions métaphysiques. Voilà pourquoi les Libertins avaient fait de *la Sagesse* leur livre de chevet [1]. Voilà pourquoi le Père Garasse — assez clairvoyant en la circonstance — n'avait point épargné celui qu'il surnommait « le patriarche des esprits forts » et dont l'ouvrage allait être si goûté de La Mothe Le Vayer, de Gabriel Naudé, de Guy Patin, tous, à divers degrés, sceptiques ou frondeurs. Voilà pourquoi, enfin, à l'occasion de son roman : *Macarise*, l'abbé d'Aubignac se vit, quelque temps plus tard, reprocher par ses propres amis d'avoir voulu fonder l'éducation d'un jeune prince sur l'unique étude de la Sagesse, laquelle devait être toujours subordonnée à la Religion.

Que beaucoup d'humanistes de la même catégorie — favorables à une sorte de néo-stoïcisme [2] — n'aient pas soupçonné

1. A l'*Index*. Les trois livres de *la Sagesse*. Décr. 16 déc. 1605.

2. Cf. les travaux de M. Radouant sur G. du Vair, et le livre de Mlle Zanta (Paris, Champion, 1914) qui traite précisément du « néo-stoïcisme ».

les périlleuses tendances de cette doctrine ; qu'ils aient, au sens large du mot, vécu en bons chrétiens, sans éprouver en eux-mêmes aucun douloureux conflit ; qu'à l'exemple de Guillaume du Vair, loin d'opposer une « morale naturelle » à une « morale révélée », ils aient considéré l'éthique inspirée d'Épictète et de Sénèque comme un préambule, voire, comme un chapitre de la Religion ; qu'ils aient effectivement allié la sainteté et la philosophie ; nous ne le contestons point : c'est là, semble-t-il, une évidence historique. Les anciens qu'ils saluaient comme leurs maîtres avaient démontré la nécessité de songer à la mort et de s'y préparer, de vaincre ses passions, de mépriser la fortune et la gloire, de placer le souverain bien dans la vertu. Ils avaient même proclamé leur foi en une Providence. Et, quand il avait fallu défendre cette Providence contre les objections des sceptiques, ces anciens n'avaient-ils pas fourni de solides et brillants arguments aux écrivains ecclésiastiques ou aux apologistes, tels que Lactance, Salvien... et saint Augustin?... Comment, dès lors, les eût-on tous enveloppés dans une défiance injurieuse?... N'y avait-il pas, entre leurs doctrines et le christianisme, des points de contact indéniables, de flagrantes analogies? Trop heureux de compter sur de pareils auxiliaires, les humanistes auxquels nous faisons allusion oublièrent de marquer certaines distinctions capitales. Ils n'hésitèrent pas à assimiler la Providence des chrétiens à celle des disciples de Zénon. Or, pour la généralité des stoïciens, la Divinité, loin d'être transcendante, n'est autre que l'âme du monde, la loi immanente de l'univers, qui est lui-même un organisme parfait. Et, sous prétexte qu'ils lui attribuent l'intelligence (νοῦς), la prescience (πρόνοια), la bienfaisance à l'égard des hommes (κηδεμονικός, εὐποιητικὸς ἀνθρώποις, etc.), il serait sans doute excessif de la ramener au Dieu personnel du Credo, non diffus dans la matière, mais supérieur à elle, d'autre essence qu'elle, et capable de la créer par le seul pouvoir de sa libre volonté. Il y a plus : les Charron, les Juste Lipse ne s'aperçurent pas que le stoïcisme intégral laissait absolument de côté le ressort primordial de la « vie » religieuse : la grâce divine, et impliquait une morale naturelle, une thérapeutique méthodique et

rationnelle de l'âme, où la Rédemption n'avait que faire. En tout cas, s'ils s'en aperçurent, ils eurent la candeur de s'imaginer trop facilement qu'un compromis éclectique (le stoïcisme *mitigé*) demeurerait tout à fait anodin et ne risquerait pas d'offrir un terrain de ralliement à beaucoup des esprits indépendants qui rêvaient de secouer l'autorité intellectuelle de l'Église. Ne nous étonnons pas que saint François de Sales, le pénétrant auteur du *Traité de l'Amour de Dieu* et de l'*Introduction à la vie dévote*, mieux qualifié que d'autres pour maintenir intacte l'orthodoxie, n'ait cessé de combattre cette forme de naturalisme (d'autant plus dangereuse qu'elle était plus noble et plus « héroïque »), en présentant la Révélation et la Grâce comme des compléments, des secours indispensables à notre humanité chancelante, à notre volonté viciée par la faute originelle ; ne nous étonnons pas que, malgré sa sympathie profonde pour Épictète, il ait déclaré sans ambages : « C'est une grande folie de prétendre être sage d'une *sagesse impossible* ! »

Cette « libre-pensée déiste », qui se recommandait de Pierre Charron, s'affirma, avec plus de cynisme et de brutalité, dans un curieux ouvrage dont la substance nous a été conservée par le Père Mersenne. C'est le poème de *l'Antibigot* ou *les Quatrains du déiste* [1], dont nous aurons l'occasion de caractériser l'esprit. De cette doctrine, un peu flottante et surtout négative, Lessius marqua, dans son *de Providentia*, les traits principaux. Selon M. Strowski, contrairement à ce qui devait advenir au XVIII[e] siècle, l'impiété ne sut alors s'appuyer ni sur la médecine, ni sur la physique, ni sur les mathématiques, ni même sur les plus fermes constructions du génie spéculatif. Elle ne profita guère de la condamnation de Galilée. Elle laissa à des moines comme Mersenne, à des chrétiens comme Pascal, le soin de saluer les méthodes nouvelles, ou de réaliser les découvertes, et le mérite d'établir entre la science et la religion un « modus vivendi » durable. Elle se contenta d'affecter, à l'égard de tout ce qui exigeait un sérieux effort intellectuel, le scepti-

1. *Les Quatrains du déiste, l'Antibigot ou le faux dévotieux*, 1632, publié par Lachèvre, à la suite de l'ouvrage intitulé : *Voltaire mourant*, 1908, in-8, Paris, Champion, p. 95 et sq.

cisme le plus insouciant et le plus superficiel. Elle alla même, surtout à partir de 1630, jusqu'à interpréter la fameuse maxime « sequi naturam », non plus à travers le néo-stoïcisme de Charron, mais à travers l'indulgent et souriant épicurisme que lui suggérait, parmi de fines railleries, de piquantes citations et de savoureuses anecdotes, la *dernière* édition des *Essais* de Montaigne, très sensiblement différente du texte de 1580 [1]. Rejetant comme une abstraction vide l'idée d'une nature universelle, d'une raison impersonnelle dont la conscience nous traduirait les lois, elle s'en tint à la nature individuelle, composée de nos instincts, de nos appétits, de nos habitudes, synthèse due au tempérament, à l'éducation, au milieu, manière d'être irréductible et parfois presque inconsciente.

1. Cf. l'édition *municipale* des *Essais* (Bordeaux), le *Montaigne* de M. Strowski (Paris, Alcan, 1906) où l'auteur montre aussi que notre philosophe, loin de dédaigner la pensée italienne, s'est inspiré de François Pic de la Mirandole. (Cf. l'extrait inséré dans notre *Appendice*.) M. Pierre Villey nous écrit que, selon lui, ce dernier fait est difficile à « prouver ». C'est à d'autres Italiens, n'appartenant pas à la catégorie des « philosophes », que Montaigne aurait emprunté des idées ou des expressions. (Cf. P. Villey, *Les sources et l'évolution des* Essais.)

Sur Montaigne et l'immortalité de l'âme, cf. *Essais*, apol. de Raimond Sebond, texte de 1580, publié par MM. Dezeimeris et Barckhausen, 1873, t. II, p. 121 et sq.

Montaigne indique les diverses conceptions sur l'origine de l'âme et, notamment, les différentes manières d'entendre les rapports de l'âme individuelle avec l'âme du monde.

Il passe en revue les opinions des philosophes, non seulement sur la nature de l'âme, mais encore sur les relations étroites du physique et du moral, qui ont été si finement analysées par les Epicuriens. Il cite la métempsycose des Pythagoriciens, la « réminiscence » des Platoniciens.

« Quant à l'*immortalité* de l'âme, confesse-t-il, c'est la partie de l'humaine science traictée avec le plus de réservation et de doute. Les dogmatistes les plus fermes sont contraints, en cet endroit, de se rejeter à l'abri des ombrages de l'Académie. Nul ne sçait encore ce qu'Aristote a establi de ce sujet. Il s'est caché sous le nuage des paroles et sens difficiles et non intelligibles, et a laissé à ses sectateurs autant à disputer et à débattre sur son jugement que sur la chose mesme. » (P. 131.)

« C'est vraiment bien raison que nous soyons tenus à Dieu seul, et au bénéfice de sa grâce, de la vérité d'une si noble créance, puisque, de sa seule libéralité, nous recevons le fruit de l'immortalité, lequel consiste en la jouissance de la béatitude éternelle. » (P. 132.)

Sur le « magistère » un peu tyrannique d'Aristote, cf. *ibid.*, p. 117-118.

Sur la *variabilité* des hypothèses scientifiques et sur le Copernicianisme, p. 151.

Déclarant que la bonne loi naturelle se réduit, dès lors, à céder à son penchant, elle signa l'abdication de toute vraie morale. Et l'on comprend sans peine que Bossuet ait parlé d'un ton méprisant de ces esprits frivoles et prétentieux, de ces voluptueux ou de ces fantaisistes dont M. Chanteau demeure le « type » significatif. M. Strowski, en somme, ne les juge pas avec moins de sévérité. Dans ce « grossier et fragile libertinage » il ne discerne « aucun mouvement généreux », mais seulement « la disposition irréfléchie de gens abandonnés à leurs passions » ; il estime que « l'Église n'a pas à craindre leurs objections relatives à ses dogmes ou à sa mission », car ils joignent beaucoup de mollesse à beaucoup d'ignorance. Quant à l'influence *italienne*, — si l'on met à part Lucilio Vanini, sur lequel M. Strowski a écrit une vingtaine de pages très nourries et très vivantes, — l'auteur de *Pascal et son temps* n'y insiste guère. « Il y a, confesse-t-il, une terre classique de l'incrédulité, celle d'où est venu Jordano Bruno : l'Italie. Voilà justement en France un Italien, athée notoire, Cosme Ruggieri[1]. Mais quelle déception quand on l'aborde ! C'est un bas sorcier, un astrologue rapace, un faiseur d'almanachs, le pèlerin pleureur de Savoie ! » Élève plus ou moins docile de Cardan et de Pomponace, Vanini lui paraît avoir joui d'un prestige « disproportionné » à son mérite. Il représente tout un groupe de ses compatriotes — plus heureux, mais moins célèbres, pour avoir échappé au supplice — et grâce auxquels « toute l'irréligion de l'Italie a pénétré en France et y a pris racine. » Mais cette irréligion est purement destructive. D'après le Père Garasse, la bibliothèque du Libertin renferme bien les œuvres de Pomponace, de Machiavel, de Cardan, de Vanini... « Catalogue fictif, souligne M. Strowski, car, parmi ces livres, les uns sont introuvables, les autres illisibles. » Il n'en est pas moins vrai (et le distingué critique le reconnaît) que Mersenne, dans l'*Impiété des déistes*, tente de réfuter particulièrement les « dialogues de Jordan Brun concernant l'infinité des mondes et l'âme de l'univers » : que

1. Cosme Ruggieri, qui devait mourir impénitent en 1615, fut lié avec Alamanni (L. Defrance, *Catherine de Médicis et les Astrologues*, Librairie du Mercure, Paris, 1911).

Lessius appelle les athées « machiavélistes » ; que beaucoup de médecins de Paris ont la réputation d'être « padouans », c'est-à-dire de sentir le fagot. Il n'en est pas moins vrai que « l'incrédulité française finit par rejoindre le grand mouvement européen », dont elle reproduit tous les caractères. Mais M. Strowski attribue ce dernier résultat bien plus à certains écrivains comme Pierre Charron, qu'à l'influence des Italiens. Exception faite pour Vanini, il proclame stérile leur « intervention » dans l'histoire du libertinage. On verra *dans quelle mesure* nos conclusions diffèrent des siennes. Peut-être, loin d'avoir été absolument inefficace, cette intervention a-t-elle semé dans le courant de la pensée européenne quelques idées nouvelles et amorcé des méthodes fécondes ; peut-être, surtout, a-t-elle contribué à renforcer et à « autoriser » certaines tendances qui existaient déjà chez un Rabelais, chez un Bonaventure des Périers, chez un Charron, sans parler de tous ceux qui se réclamaient de la tradition ininterrompue de Lucrèce.

CHAPITRE PREMIER

Les témoignages.

Nous avons recueilli, sur les philosophes de la Renaissance italienne, un certain nombre de *témoignages* de diverse nature, mais qui, tous, traduisent, avec plus ou moins de précision ou de relief, *l'impression* produite dans les différents pays d'Europe et, plus spécialement en France, par les doctrines des principaux « penseurs » transalpins. Or, c'est cette impression qui compte dans une étude du genre de la nôtre. *Nous réunirons la plupart de ces témoignages dans ce premier chapitre, au seuil de notre travail ; mais nous en réserverons quelques-uns pour le cours de ce volume et notamment pour le sixième chapitre, intitulé « coïncidences ou prolongements », et où la logique de notre démonstration les réclame.* Nous les donnerons *in extenso*, lorsqu'ils en vaudront la peine, et nous les résumerons de manière à en indiquer *le sens*, lorsqu'ils nous sembleront moins riches de détails originaux, moins motivés et moins circonstanciés. Ainsi, tout en évitant des redites ennuyeuses, nous ne laisserons rien se perdre de la substance de cette enquête.

Nous classerons ces textes et ces faits, autant que possible, selon l'ordre *chronologique*, et sans chercher à établir de l'un à l'autre des « transitions » qui seraient purement artificielles : à elle seule, leur succession sera, croyons-nous, beaucoup plus éloquente que toute « présentation » arrangée suivant les règles de la rhétorique, et où risquerait de se glisser un peu d'arbitraire.

Nous avons voulu, pour le moment, nous abstenir de toute intervention personnelle, de toute interprétation subjective. Nous cédons la parole à ceux qui, depuis le XVIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe, ont été à même de constater le *fait*

de la diffusion des doctrines italiennes. Leurs affirmations et leurs jugements méritent d'autant plus de retenir l'attention qu'alors, la plupart des écrivains négligeaient d'indiquer les « sources » de certains mouvements intellectuels, surtout quand l'étude de ces mouvements eût exigé, pour être complète, des investigations au delà des frontières. L'histoire des littératures et des philosophies *comparées* est de date relativement récente ! Ce qui double, à nos yeux, l'intérêt de ces témoignages, c'est qu'ils se sont produits (on peut le dire sans exagération) *malgré* le rationalisme cartésien, dont les tendances, de plus en plus explicites, ont prédominé durant deux siècles. Or, ce rationalisme assez sec avait habitué beaucoup d'esprits à mépriser un peu[1] les systèmes venus de l'artistique et poétique Italie, comme de belles symphonies métaphysiques où se trahissait, à travers la verve et l'éclat du style, une insuffisante « horreur du vide ». Pour que tant d'auteurs de mémoires, de pamphlets ou de graves traités aient estimé nécessaire de s'y arrêter plus ou moins longtemps, il faut donc supposer que la pénétration des idées d'un Pomponazzi, d'un Machiavel ou d'un Bruno dans les pays voisins les avait réellement frappés. On observera, au surplus, que, dans leurs rangs, se coudoient luthériens, calvinistes, catholiques, philosophes de toutes les écoles ; en sorte qu'il ne s'agit pas, manifestement, d'une campagne « organisée » par une Église ou un parti. Serait-il même exagéré de dire que *la plupart* d'entre eux s'accordent, en fin de compte, sur l'ensemble des appréciations ou des conclusions ?

*
* *

Renaud Pole ou Pool, dit Polus, cardinal et légat apostolique en Angleterre, ne croit pas pouvoir mieux témoigner son irritation et son mépris au roi Henri VIII, son parent, dont il

1. Phénomène et prétention d'autant plus singuliers qu'historiquement, et malgré certaines déclarations un peu ... outrecuidantes, le Cartésianisme plongeait ses racines dans toute la tradition philosophique, y compris les doctrines italiennes.

Cf. la thèse de M. Gilson ; l'avant-dernier chapitre des *Essais* de M. Picavet.

désapprouve le changement de religion, qu'en l'accusant d'être un Machiavel. Le premier, peut-être, il dénonce au monde catholique et, d'une façon plus générale, à tous les honnêtes gens, l'exécrable livre du *Prince* qui lui paraît avoir été écrit avec les doigts de Satan « Satanæ digitis ». On raconte que cet ouvrage lui avait été signalé par Cromwell.

(Apostolo Zeno, Annot. al Fontanini, part. I, p. 206 — Diatribe du cardinal Quirini, en tête du t. I des Lettres du cardinal Polus, c. III, p. 265, Brixiae, 1744.

*
* *

En tête du livre II d'une traduction de la *Décade* de Tite Live (1548), on trouve un sonnet italien, constatant que Machiavel est plus goûté en France que de l'autre côté des Alpes. Nous en reproduirons cette strophe :

Et favellar francese non gli spacie
Tra francesi, percioche ove fu nato
Non tanto com' in Francia aggrada e piace :
Ma fra i suoi nessun propheta è stimato.

Au livre III, c'est un sonnet l'Angevin, disant que Machiavel apprend aux rois à « vaincre et à dompter » et aux sujets « à être loyaux, non trop serfs ou abjects ». (Waille, *Machiavel en France*, 1884, Paris, Auguste Ghio, p. 163 et sq.

*
* *

Dans la préface de sa traduction du *Prince* (1553, in-4°), qui lui vaut les félicitations de Dorat, de Muret, de Jodelle, de Rémy Belleau, Guillaume Cappel avoue qu'il entend déjà gronder vaguement les colères contre Machiavel ; mais il glisse assez cavalièrement sur l'accusation d'athéisme que l'on commence à diriger, en France, contre le Secrétaire florentin (Waille, *op. cit.*, p. 166)[1].

1. Cf. aussi l'appréciation rigoureuse portée sur Machiavel par Ambrosius Catharinus (*de libris a christiano detestandis et ex christianismo removendis*, Rome, 1552).

*
* *

Jérôme Osorio, évêque de Silves dans les Algarves, à qui l'on doit plusieurs traités (*de Nobilitate civili*, *de Gloria*, *de Institutione regis*), combat violemment Machiavel dans le troisième livre du *de Nobilitate christiana* (1571).

*
* *

Louis Leroy, dans sa *Consolation à Catherine de Médecis pour la mort de Henri II*, proclame Machiavel « un auteur sans conscience et sans religion », qui a tiré d'Aristote ses principales doctrines.

*
* *

Un protestant, le président Innocent Gentillet, publie en 1576 un livre que l'on appelle habituellement *l'Anti-Machiavel*, mais dont le titre complet est le suivant : *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou une autre principauté*, divisé en trois livres : à savoir : Du Conseil de sa religion et Police que doit tenir un prince. Contre Nicolas Machiavel, Florentin. — Selon lui, Machiavel manque de « ce jugement naturel, à la fois ferme et droit » qui permet d'apprécier sainement les hommes et les choses[1]. Ce « puant athéiste » n'a pas de sens moral. Il faut

1. Cf. Dédicace au duc d'Alençon : « Monseigneur, Estant sur le poinct d'exposer en lumière ces Discours contre Machiavel, pour descouvrir aux gens d'entendement de notre nation Françoise la source et les autheurs de la tyrannie qui est exercée en France... mon but est seulement de monstrer que Nicolas Machiavel Florentin... n'a rien entendu, ou peu, en ceste science politique dont nous parlons, et qu'il a pris des maximes toutes meschantes, et basty sur icelles non une science politique, mais tyrannique... auquel but j'ay esperance (Dieu aidant) de parvenir à si bon vent et si pleines voiles, que tous ceux qui liront mes escrits en feront bon jugement, et conoistront que Machiavel a esté du tout ignorant en ceste science, et que son but n'a tendu et ne tend par ses escrits qu'à former une vraie tyrannie ».

« Ce mauvais homme, né pour mal faire, soudain fascinant son esprit, le remplit de mille tyranniques maximes : qu'il ne fallait aimer ny fier qu'à soy-mesme ; qu'il ne fallait joindre personne à sa fortune, non pas mesme ny frère ny sœur, et autres tels beaux préceptes *machiavélistes*. » Marguerite de Valois, *Mémoires*, édit. de Paris, 1858, p. 18.

déplorer la vogue dont il jouit, grâce à certaines complicités. Gentillet, en effet, n'attaque pas seulement une doctrine spéculative, mais, sous le nom de Machiavel, Catherine de Médicis, Charles IX, la cour de France, la politique florentine transportée à Paris [1]. Il dénonce un fait exact : sous l'influence des doctrines machiavéliques, la monarchie française s'est dénaturée et rapprochée des tyrannies italiennes ; il conjure le duc d'Alençon [2] d'extirper cette ivraie de notre sol et de revenir à l'ancienne politique : evellendam relegandamque novam gubernandi rationem in Italiam, unde a Machiavello ad nos deducta est (L. I, th. 1). D'après Artaud, il aurait lancé dans la circulation l'épithète de « machiavéliste ».

En s'inspirant de Jove, il adresse aux athéistes ce sonnet inégal, mais virulent :

« Athéistes cruels, marchez-vous sur la terre !
Le ciel vous couvre encor des abysmes l'horreur !
Du sang juste espandu l'effroyable terreur
Vos parricides cœurs tient-elle point en serre ?

Aux hommes, au grand Dieu, osez-vous faire guerre ?
Loyauté, piété, n'ont sur votre fureur
Aucun commandement ? O malheureuse erreur
Qui la mort et l'enfer en vos âmes enserre !

1. Son introduction date du règne d'Henri II. « ... Car de son règne et auparavant on s'estoit tousiours gouverné à la Françoise, c'est-à-dire en suyvant les traces et enseignements de nos ancestres françois : mais, depuis, on s'est gouverné à l'italienne ou à la florentine, c'est-à-dire en suyvant les enseignements de Machiavel Florentin... Tellement que, depuis ce temps-là jusqu'à present, le nom de Machiavel a esté et est célébré comme du plus sage personnage du monde, et mieux entendu en affaires d'estat, et ses livres tenus chers et précieux par les courtisans *italiens* et *italianisés* ».

Les livres de « ce grand docteur peuvent s'appeler à bon droit l'Alcoran des courtisans. »

Sur Gentillet, cf. Rochas, *Biog. du Dauphiné*, Paris, 1866, vol. I, p. 419.

2. L'alliance des réformés avec les politiques, Bèze l'avait en fait réalisée ; elle se poursuivit après l'avènement de Henri III, pendant toute la guerre que soutint le duc d'Alençon dans le midi de la France et qui se termina par la paix de *Monsieur*, signée à Beaulieu en 1576. (Note de Clément, *op. cit.*)

Quoy donc, vous n'avez point de tels vices souci ?
Eh bien, lisez un peu votre procès ici,
Hélas, si pour le voir vous aviez la lumière,

Et si pour vous guider vous demandiez des yeux,
Nous n'orrions tant tonner et foudroyer des cieux
Celui qui doit bientôt vous réduire en poussière. »

*
* *

Le jurisconsulte italien Albéric Gentilis soutient que « ce fut chez Machiavel un dessein profond d'instruire les peuples, sous prétexte d'instruire les princes » (*De legationibus*, libri tres. Londini, 1583, in-4, l. III, c. IX).

Naigeon s'accordera avec lui dans cette interprétation, plutôt favorable, du machiavélisme (*Philosophie ancienne et moderne*, tome II, page 208. *Philosophie de Diderot*. Paris, 1792).

« Il y a peu d'ouvrages qui aient fait autant de bruit que le traité du *Prince* ; c'est là que Machiavel enseigne à fouler aux pieds la religion, les règles de la justice, la sainteté des pactes et tout ce qu'il y a de sacré, lorsque l'intérêt l'exigera. On pourrait intituler le quinzième et le vingt-cinquième chapitres : *des circonstances où il convient à un prince d'être un scélérat*. Comment expliquer qu'un des plus ardents détracteurs de la monarchie soit devenu tout à coup un infâme apologiste de la tyrannie ? Le voici. Au reste, je n'expose ici mon sentiment que comme une idée qui n'est pas tout à fait destituée de vraisemblance. Lorsque Machiavel écrivit son traité du *Prince*, c'est comme s'il eût dit à ses concitoyens : *Lisez bien cet ouvrage ; si jamais vous avez un maître, il sera tel que je vous le peins. Voilà la bête féroce à laquelle vous vous abandonnez*. Ainsi ce fut la faute de ses contemporains, s'ils *méconnurent son but*. Ils prirent une satire pour un éloge.

*
* *

Il semble que, dans ses dernières années, Henri Estienne — sans renier ses principes — ait renoncé à l'observance des devoirs religieux. C'est cette indifférence « pratique » que

déplorait un de ses contemporains, en lui reprochant de plus se soucier des lettres grecques que du salut de son âme. Et certes, il ne s'était jamais soumis de bonne grâce à la discipline morale de son Église. Huguenot militant, il n'avait pas cependant la foi calme et inébranlable d'un Robert Estienne ou d'un Casaubon. Mais, en somme, jusque dans ses derniers écrits, il a professé les croyances fondamentales du christianisme, il est resté fidèle, sinon à la lettre, du moins à l'esprit de la Réforme. Ce qui est indéniable, c'est qu'à aucun degré, il n'a été un sceptique, « un déiste », comme il qualifiait lui-même ironiquement ceux qui ne croyaient pas en Dieu [1]... Il fait grief à Catherine de Médicis « d'avoir rempli d'athéistes le royaume et spécialement la cour de France » et d'appartenir ainsi à la « légion de Satan [2] ». Il préfère encore aux incrédules ceux qui se trompent en matière de foi [3]. Il s'indigne contre l'indifférence religieuse de ses contemporains qui, étourdis par les divertissements, n'ont cure ni de Dieu, ni de l'âme, et ne se préoccupent pas des fins dernières [4]. Ennemi de cette renaissance du paganisme, il est exaspéré par l'abus que font les poètes des mots *fortune* et *nature* ; il accuse notamment du Bellay et Baïf d'avoir substitué à la Providence divine ces forces inconscientes ou ces vagues abstractions [5]. Il appelle Bonaventure des Périers « l'auteur du détestable livre, intitulé *Cymbalum mundi* [6] », et il le range parmi ceux qui ont com-

1. Clément, *op. cit.*, p. 75 et 90.

H. Estienne : « *Le Pantagruel de Genève et le prince des athéistes* » (Bibliophile Jacob. Introduction à l'œuvre de Béroald de Verville). Cette formule est une pure calomnie.

2. 2e lettre, *Discours merveilleux*, 11 déc. 1576.

3. *Discours merveilleux*, 94.

4. *Dialogues*, II, 146.

5. *Dialogues*, II, 137-153 (passim).

6. *Apologie pour Hérodote*, I, 403, II, 105, passage répété. Cf. aussi *Ibid.*, I, 189-191. Après « ce meschant Lucrèce », qui a nié toute providence, Estienne nomme Rabelais et Des Périers, qui, railleurs ou indifférents, n'ont pas été cependant jusqu'à la négation. « Qui est donc celuy qui ne sçait que nostre siécle a faict revivre un Lucian en un François Rabelais, en matière d'escrits brocardans toute sorte de religion ? qui ne sçait quel contempteur et mocqueur de Dieu a esté Bonaventure Des Périers, et quel tesmoignage il en a rendu par ses livres. »

A comparer : le sévère jugement de Calvin sur Des Périers (*Traité des Scandales*, Calv., *op.*, t. VIII, p. 45).

mis la faute grave de se suicider. Lui qui n'accueille pas sans critique l'étrange ou l'invraisemblable dans l'histoire, il admet le merveilleux dans la nature, surtout lorsqu'il peut s'appuyer sur « le témoignage irrécusable de la Bible ». Il évoque, non sans éloquence, les jugements de Dieu, ces morts terribles dont Dieu frappe ceux qui l'ont trahi ou blasphémé [1]. Contre ces derniers, qui, selon lui, se recrutent surtout parmi les Italiens [2], il reprend les imprécations des Frères prêcheurs. Il approuve les supplices qu'on inflige à de si grands coupables. Il rappelle l'attitude hypocrite et obséquieuse [3] des courtisans du temps d'Henri II, qui réglaient leur croyance sur celle du roi, — la forfanterie [4] de certains condamnés qui, eux du moins, même en face de la potence ou du bûcher, l'emportent sur les athées de fantaisie, par le courage et la sincérité.

Henri Estienne, on le sait, ne nourrissait guère de sympathie à l'égard des Italiens. A l'avènement de François Ier, nombreux étaient déjà les Italiens qui servaient la France, décorant nos

Bonaventure Des Périers, dans le *Cymbalum mundi*, qui fut censuré par le Conseil, raillait non seulement l'alchimie et l'astrologie judiciaire, mais encore, — ce qui était plus périlleux —, la prétendue inspiration divine de l'Ecriture.

Cf. Despériers : Chenevière : Bonaventure Des Periers, sa vie, ses poésies. Paris, 1585. — Recueil des Œuvres de feu Bonaventure Des Periers, Vallet de chambre de Tr.-chrestienne Princesse Marguerite de France, Reyne de Navarre. Lyon, 1544. — Apologie de Marot contre Sagon (*Disciples*, 1537). Prognostication des Prognostications. Paris, 1537 (*Anc. Poés.*, V, 224).— 1re comédie de Térence, traité de 4 vertus. Lyon, 1555. — *Cymbalum Mundi*, en françois, contenant 4 dialogues poétiques fort antiques, ioyeux et facetieux. Paris, 1537. Dass, Lyon, 1538. — *Cymbalum Mundi* stammt aus der Vorrede der Hist. natur. des älteren Plinius : Apion quidem grammaticus, hic quem Tiberius Caesar *Cymbalum Mundi* vocabat, quum propriae famae tympanum potius videri posset (vgl. *Œuvres*, éd. Lacour, I, 313). — *Cymbalum Mundi*, par Félix Frank. Paris, 1874. — Les nouvelles recreations et joyeux devis. Lyon, 1558, eb. 1561, Paris 1564, eb. 1565, eb. 1568 (32 Novellen hinzugefügt), eb. s. a., Lyon, s. a., Lyon, 1571, Paris, 1572. — Des Periers ; œuvres françoises par Louis Lacour. Paris, 1856 (2 Bde). (Birch-Hirchfeld (*op. cit.*, p. 49).

1. *Apol.*, I, 101, 103.

2. *Apol.*, I, 104 et suiv., 181, 201, 205. Brantôme, t. II, p. 194. Cf. VII, 199, et *ibid.*, 185.

3. *Ibid.*, I, 189.

4. *Ibid.*, I, 252-254.

palais, enseignant dans nos chaires, occupant de hautes fonctions dans l'Église ou dans l'armée [1]. Le roi-gentilhomme réalisait en lui, par plus d'un côté, mais en gardant la marque française, le « cortigiano » de la cour d'Urbin, aux manières exquises, à l'esprit cultivé, tel que l'avait dépeint Balthasar Castiglione. Le malheur fut que d'autres Italiens, qui, tous, n'avaient pas reçu de lettres d'invitation, passèrent aussi les monts, surtout après le mariage de Catherine de Médicis et du duc d'Orléans. Capitaines et faiseurs de sonnets, banquiers et banqueroutiers, intrigants avides de parvenir, tout un peuple ayant le génie de la mendicité et du charlatanisme s'abattit sur Paris. Henri Estienne, avec plus d'amertume et d'âpreté que Joachim du Bellay, a flagellé les vices et les ridicules de ces envahisseurs qui bientôt s'installent en maîtres. Les uns, — comme ce René de Birague, que d'Aubigné appelle « un asne italien, un oiseau d'Arcadie, ignorant et cruel [2] », — bafouillent lamentablement et sont indignes des charges élevées dont un favoritisme sans pudeur les a investis. Les autres, « bien godronnés, bien frisés, bien passefillonnés [3] », portant parfois des manchons et des éventails, tels les mignons d'Henri III, dépassent en coquetterie et en affectation les femmes les plus élégantes. Les plus dangereux, ce sont ceux qui s'inspirent de Machiavel, ceux qui, conseillers de Catherine de Médicis, ont préparé la Saint-Barthélemy [4].

1. M. E. Picot en a donné la liste dans une série de conférences qu'il a faites pour la *Société d'études italiennes*. Qu'il nous suffise de rappeler pour les arts : le Primatrice, Rosso del Rosso, Benvenuto Cellini, Andrea del Sarto, Léonard de Vinci ; pour les armes : les deux Trivulce : dans la diplomatie : les Fregosi ; dans les lettres et les sciences : l'helléniste Aleandro da Motta, le jurisconsulte Emilio Feretti, etc.

2. *Tragiques*, éd. Lalanne, p. 80. Sur son discours au lit de justice tenu en 1583, cf. de Thou, I, 78.

3. *Dial.*, I, 211, 223-227.

4. A la réunion secrète qui fut tenue chez le roi, le samedi 23 août, assistèrent avec Catherine, Albert de Gondi, comte de Retz, « le premier et principal auteur et conseiller du fait », selon Brantôme ; le maréchal de Tavannes, le chancelier René de Birague et le duc de Nevers, de la maison de Gonzague : un François et trois Italiens ! mais « Nevers qui estoit Italien, dit Agrippa d'Aubigné, en ce conseil parla seul comme François. »

Cf. E. Frémy, *Un ambassadeur libéral sous Charles IX et Henri III*, p. 125 et sq.

Henri Estienne n'a pas encore prononcé le mot machiavélisme dans l'*Apologie pour Hérodote*, mais il le répétera plusieurs fois dans ses *Dialogues* ; il essayera même de réfuter dogmatiquement le livre du *Prince* dans un poème latin *Monitrix Musa*. Le plan même du poème, divisé en chapitres qui sont conçus et traités suivant la méthode analytique de l'écrivain florentin, le souci de s'appuyer sur les faits de l'histoire contemporaine et spécialement sur le spectacle offert par la cour d'Henri III, accusent ce dessein [1] que viennent hélas desservir l'abus des lieux communs et la rudesse d'une versification laborieuse. Si, avec Machiavel, Estienne distingue les princes qui sont arrivés au pouvoir soit par succession (ou par adoption), soit par élection légitime, soit même par la force des armes justement employées, — l'hérédité créant, d'ailleurs, les droits les plus solides, — il ne reconnaît pas les usurpateurs, les tyrans [2]. Il déclare, corrigeant les vers du stoïcien Sénèque, que « les grands doivent se soumettre, non pas à la loi supérieure du monde, mais à Dieu [3] ». Il appelle de ses vœux un libérateur, qui, d'ailleurs, s'est déjà levé : Henri de Navarre. Il proclame avec force la légitimité de l'autorité royale [4]. Mais, selon lui, la peur du régicide doit être pour les princes le commencement de la sagesse.

« Cavete vobis, Principes ! » tel est le cri d'alarme qui termine chacun des distiques que l'auteur a groupés en un court poème [5], et qui font suite, avec deux autres pièces, à sa *Monitrix Musa*. L'une de ces pièces, intitulée Rex et Tyrannus [6],

1. *Monitrix Musa*, Carmen XII, p. 97 et sq. A rapprocher du *Prince*, c. 22 (dei segretári de principi).
2. *Mon. Mus.*, p. 45 et sq. A rapprocher du *Prince*, c. 1, 3, 7, 8.
3. Épître préliminaire aux Princes, feuillet 2 v° (non chiffré).
4. *Mon. Mus.*, 69.
5. *Mon. Mus.*, 289 et sq.
6. *Mon. Mus.*, 225 et sq., 252 et sq. Édition de Bâle, 1590 :

Nefanda visus est tibi loqui
Photinus ille Ægyptius, quum diceret
Sceptris parire vim suam, si sceptrifer
Velit esse justus, esse si pius velit :
At laudet aliquis qui Machiavelista sit.
Et inter illos laurea dignissimus

est une péroraison véhémente à l'adresse de Machiavel et de ses adeptes. Cette peste a gagné la France. C'est le livre du *Prince* qui a dépravé les âmes et qui a fait naître « la fureur des guerres civiles ». Pour aider l'ambition des Guises, la Ligue agitera le spectre de la religion [1]. Les prêcheurs accuseront faussement Henri III de soutenir les Huguenots. Dans le Dialogue en prose latine (*Dialogus Philoceltæ et Coronelli*) qui vient après les susdites pièces, Estienne énumère plusieurs exemples de régicides : le meurtre du prince d'Orange par Balthasar Gérard (1584), la tentative faite la même année sur la personne de la reine Elisabeth, par William Parr, qui confesse avoir été poussé au crime par les jésuites, l'assassinat d'Henri III, qui tombe sous le poignard d'un « méchant moine ». Aussi bien, ce roi n'a certes pas échappé à la contagion des maximes

Habeatur ille qui loquatur talia
Nec miror, ipse nam Machiavelus fuit
Photinus alter ; quodque volvo pectore
Expectorare si mihi conceditur
Hujus animam migrasse Photini reor
In corpus illius ; tribuenda si sopho
Samio fides est sic meare in corpora
Alia animas ; mors a suis quas solverit etc...

« De Te quod ante dixeram, Florentia
Libet iterare nunc Machievelo super,
Magister ille cui decus Florentia
Magnum est at ipse dedecus Florentiæ,
Amo te, amavi iam puer, Florentia
Tu civitatum (post Neapolim tamen)
Gratissima omnium Ausones quas incolunt,
Mihi fuisti, sed volo, Florentia,
Verum fateri (namque mos est hic meus
Fateri amico vera, amicae et cuilibet
Eadem fateri) gratior fores mihi
Si non et impio Machiavelo solum
Natale (namque confiteris hoc) fores.
Cur alvus illum matris extulit foras ?
Cur potius illa mensium novem domus
Etiam sepulcrum facta non est impio ?
Cur solis unquam fuit ei visum jubar,
Quem vidit ille seculo solum suo
Scholas tyrannis aperuisse, non modo
Quicunque erant tunc, posteris sed omnibus ?
Cur minuo crimen ? occupandae nam fuit
Magister ille plurimis tyrannidis, etc...

1. *Mon. Mus.*, 309, 310.

machiavéliques. Un de ses historiens (Davila) nous le montre s'enfermant dans son cabinet avec Baccio Delbene et Jacques Corbinelli, Florentins, qui lui lisaient Polybe, Tacite et notamment les *Discours* et le *Prince* de Machiavel. « Ces lectures le confirmaient de plus en plus dans le plan politique qu'il s'était formé. » Ces deux Italiens qu'Henri Estienne rencontra à l'Académie du Palais n'étaient-ils pas les grands représentants, en France et à la cour, de l'esprit italien ? « L'on ne sçavait de quelle religion estoit Corbinelli : c'estoit une religion politique, à la Florentine, mais il estoit de bonnes mœurs. » Ainsi s'exprimait de Thou sur le compte de Corbinelli qui était « grand ami de l'abbé Delbene ». Il fut d'abord le maître du duc d'Anjou ; devenu roi, son élève le garda comme confident. Corbinelli traduisit en français, pour Henri III, les sonnets de Pétrarque, et il se fit en France l'éditeur d'auteurs italiens. Quant à Baccio ou Bartolomeo Delbene, son biographe le dépeint comme l'agent politique de Catherine de Médicis : il continua son dévouement à Henri III, qui l'en récompensa par de bonnes abbayes. La poésie et les prébendes firent de lui, à ce double titre, le confrère de Desportes. Ses odes italiennes de l'*Anno* témoignent, au demeurant, d'une imagination brillante.

Ces pernicieuses doctrines ont exercé leurs ravages chez les courtisans et les poètes de cour : tous « semblent avoir pour maxime de ne se formaliser d'aucune chose qui concerne le christianisme : maxime machiavélique[1] ». Estienne ne se tient pas de protester contre ces perfides paradoxes : « Je ne sçay pas si on y trouverait ce précepte formellement ; mais cela sçay-je bien, que celui qui suivra la doctrine de Machiavel, il sera bien difficile qu'il ne fasse le saut. — Qu'appelez-vous faire le saut ? — On dit aujourd'hui : faire le saut ou franchir le saut de ceux qui passent outre les limites de la chrestienté : c'est-à-dire, qui ne se soucient plus de la religion chrestienne. » Ces *méchants athéistes*, Estienne les poursuit d'une interrogation tragique jusque devant la mort : « Comment font-ils quand il est question de mourir ? De quelle accommodation

1. *Dial.*, II, 146.

usent-ils ? Encore que leur conscience ait accoustumé de passer partout, si est-ce que, venant à ce passage, elle se trouve fort empeschée et les tourmente fort. » Ils jettent d'horribles cris, comme s'ils avaient « un diable dedans le corps [1] ».

*
* *

Dans les Contes et Discours d'Eutrapel [2], Noël du Fail [3], dont on connaît la verve, le savoureux réalisme et la franchise parfois brutale, fournit une légère contribution à notre enquête. « Dira toujours celuy qui parle de l'Estat en *Machiavéliste* et homme corrompu, que celuy qui veut estre grand doit favoriser les procès et petites guerres du peuple. » — « ... Il affirme avoir leu, au Commentaire de Jean André sur le titre *de falsis*, au Specule [4], que de son temps il avait veu à Rome (il faut qu'il y ait deux cents ans et plus) Arnaud de Villeneuve [5] faire de petits lingots d'or qu'il exposait à tout examen, et qui le soustenaient. Et Cardanus, qui est de nostre temps, raconte d'un apoticaire trévisan qui convertit l'argent vif en pur or, devant la seigneurie de Venise : cela doit estre arrivé l'an mil cinq cent quarante sept. Ce que Scaliger, réformateur des Théorèmes de Cardan, ne peut digérer. » Et plus loin : « La réputation de Cardan, ce grand médecin milanais, s'il eust seu revoir et trancher ses écrits, avait volé partout, dit Polyame, quand, revenant d'Angleterre médicamenter un certain milort, il fut appelé à Paris, pour visiter un autre seigneur malade, où les plus renommés médecins de Paris, c'est-à-dire de l'Europe, n'y furent oubliés : esti-

1. *Dial.*, II, 152.

2. Œuvres Facétieuses de Noël du Fail, seigneur de la Herissaye, gentilhomme breton, revues sur les éditions originales, etc., par J. Assézat, tome I, Paris. Paul Daffis, éditeur-propriétaire de la Bibliothèque Elzévirienne, 7, rue Guénégaud, MDCCCLXXIV, t. I, p. 223, 326 ; t. II, p. 42.

3. Discours d'anciens propos rustiques de maître Léon Ladulfi, Champenois, 1547. — Baliverneries ou Contes nouveaux d'Entrapel, autrement dit Léon Ladulfi, 1548. — *Les Contes et Discours d'Eutrapel*, 1585.

4. *Speculum judiciale*, par Guil. Durand, Strasbourg, 1473.

5. Auteur du *Regimen sanitatis*, du *Miroir d'alchimie*, de la *Nouvelle lumière*, du *de Sigillis*, etc.

mant qu'il ne laisserait rien à l'hostel, pour le discours de la maladie et sur les points d'icelle, Sylvius Hollerius, Le Goupil, Fernel, Charpentier, de Gorris le Grand, bien préparés, bandés et esmorchés, s'estant fait instruire par sous-main de la cause, l'estat, l'augmentation et déclination de la maladie, s'y trouvèrent, et par eux-mêmes fut déférée la préséance et prérogative de ceste conférence et pourparler à Cardan, lequel, en la refusant, l'accepta, comme font les Évesques, nolens volo. Celuy qui avait la charge principale du patient, esbaucha de la matière par un flux de paroles, où, ne se souvenant du commencement et s'estant perdu au milieu de son conte, Hollerius, le redressant et escorchant l'anguille par la queue, fit la conclusion, disant que le rapporteur s'estait peut-estre par sa grande multitude de doctrine un peu escarté, n'observant ce qui a été plusieurs fois dit : *Bene, sed non hic*, c'est bien dit, et avec grand éloquence et science, mais mal à propos. Cardan, à tous ces intervales de l'Université, ne fit qu'un simple et petit clin de teste, à la mode de ceux de son pays, qui ont, ce disent-ils, mais on ne les peut croire, plus en leur magazin qu'en leur boutique. Ce fut pitié d'ouïr les plus jeunes sur la doctrine des Grecs, Arabes, des Latins tant vieux que nouveaux. Fernel, lors estimé en toutes leurs escholes le plus fin pionnier et fossoieur aux creux de la Médecine et Philosophie, y apporta tout l'apparat et ce qu'on pourrait dire. Sylvius, en son ordre, avec sa facilité de langage latin, qui l'avait rendu admirable partout, dit aussi merveilles. Mais Cardan, opinant le dernier, sans autre propos, et faisant la résolution de telle et si docte délibération, ayant bien choisi et eslu le nœud de la maladie, dit seulement : Ha besongna d'onno clystere[1]. Cette troupe médicinale, mécontente au possible, disait : Cardan vaut mieux loin que près, *minuit praesentia famam*. Et luy disait, de son costé : « Ingannati tutti los pedantes, io sono medico non di parole, ma d' effetto ! » Amusante historiette, plus voisine encore de Molière que de Rabelais !... Elle nous inclinerait — si elle était plus vraisemblable — à louer chez Cardan, outre

1. Inutile de faire observer que c'est là un Italien de... comédie.

la sûreté du diagnostic, une concision de langage malheureusement aussi peu conforme à ses habitudes qu'à celles de ses contemporains et, surtout, de ses collègues. Faudrait-il donc supposer qu'après avoir assisté à un tel débordement d'inutile érudition, le subtil Italien jugea plus prudent et plus diplomatique de s'en tenir à une phrase lapidaire, ou se ménagea l'ironique plaisir de donner à ce fastidieux débat, à ce stérile échange de théories, un dénouement à la fois pratique et plein de désinvolture? En tout cas, cette anecdote prouve que Cardan (comme Machiavel) était assez connu en France, car Noël du Fail, originaire de Bretagne, conseiller au Parlement de Rennes, paraît avoir mené une existence de magistrat paisible, plus grave que ne le laisseraient conjecturer ces « récréations » humoristiques, mais certainement peu préoccupé d'étudier les philosophes transalpins ; et aucun voyage, croyons-nous, ne l'entraîna du côté de l'Italie : ce furent donc les ouvrages et la renommée de Cardan qui passèrent les monts. Et, s'il ne lut pas ces livres un peu rébarbatifs, Noël du Fail entendit parler de Cardan dans le milieu assez « intellectuel » qu'il fréquentait.

*
* *

La Noue, dans ses *Discours*, incrimine amèrement Machiavel, maître d'impiété, d'immoralité et d'injustice, responsable en partie de ce que la France compte « un million d'athées ou d'incrédules ». Cette affirmation vise l'année 1585.

*
* *

Botero [1] approuve non seulement les doctrines de Machiavel,

1. Jean Botero fut secrétaire de Saint Charles et de Frédéric Borromée, puis, précepteur des fils de Charles-Emmanuel. Il vécut de 1540 à 1617.

Raison et gouvernement d'État, 10 liv., trad. G. Chappuys, 1599, in-8.

Maximes d'État, militaires et politiques, trad. P. de Deimier, 1606, in-12.

Le Premier Loisir de René de Lusinge, Sr d'Alymes... contenant la trad. fr. du *Mépris du Monde*, de G. Botero, 1586, in-8.

Traitant des causes qui expliquent la naissance, la durée ou la chute des Etats, *René de Lusinge cite Machiavel.*)

Sur Botero, cf. Cantu, *Gli Eretici d'Italia*, t. III, p. 120 : « Giovanni

mais encore le massacre de la Saint-Barthélemy. L'essentiel pour un gouvernement, « c'est de se conserver [1] ». La valeur morale des « moyens » est chose secondaire (*Raison d'État*, 1589).

*
* *

Le jésuite italien Antoine Possevin, né à Mantoue en 1534, a écrit plusieurs ouvrages : JUDICIUM *de IV scriptoribus, Philippo Lanua, J. Bodino, S. Mornæo et Nic. Machiavello*; Romæ, 1592, in-12. — CAUTIO *de iis quæ scripsit tum Machiavellus, tum is qui adversus eum scripsit Anti-Machiavellum* (il s'agit de Gentillet), *cui nomen haud adscripsit*. — EXCERPTA *ex Libro III de Nobilitate christiana, Hyeronimi Osori, episcopi Algarbiensis Lusitani, de nonnullis sententiis Nicolai Machiavelli*. Par ses attaques passionnées, il contribue beaucoup à la condamnation des livres de Machiavel que le pape Paul IV frappe d'une mise à l'Index. On le soupçonne d'avoir connu et jugé Machiavel par ouï-dire. C'est, du moins, ce que Conring a essayé de démontrer. *Praefat*. Principis, apud Magirum Eponymolog., p. 549, 550.)

Botero piemontese, segretario di san Carlo e di Frederico Borromei, nella *Ragione di Stato*, une teorica intera della economia dello Stato fonda sul Vangelo, vale a dire sulla giustizia e l'umanità, in perfetta opposizione al Machiavello, che combatte sempre e non nomina mai. *10* Lo dichiara negli *Uffizi del Cardinale*, lib. I, p. 64). Messo che lo Stato sia « dominio fermo sopra i popoli », giustifica troppo ei mezzi di conservarlo ; approva la strage del san Bartolomeo, mentre sgradisce la cacciata dei Mori di Spagna, e loda la Francia d'aver concesso libertà di culto ai Protestanti. Da orgoglio e potenza derivano i vizi del clero, che altra autorità non dovrebbe avere se non quella venutagli dalla moderazione e dal disinteresse. Nella *Regia sapientia* ammanisce precetti alla condotta dei re, traendoli da passi scritturali, donde forse tolse esempio d'ispirazione Bossuet alla sua *Politica tratta dalla Santa Scrittura*. »

1. Cf. aussi *Recueil de poésies françoises*. Le tyrannicide ou Mort du tyran, 1589 :

« Sur tout, je vous deffens me faire remonstrance
Qu'il ne faut pas punir ses subjects par outrance ;
J'ay le contraire advis de long temps estimé,
Un prince doit tousjours estre plus craint qu'aymé,
Car on prent à mespris un prince débonnaire
Et d'un qui se fait craindre on fait tout le contraire. »

*
* *

L'oratorien Thomas Bozio da Gubio traite sans ménagement le Secrétaire florentin (*De imperio virtutis*, hoc est imperium pendere a veris et non simulatis virtutibus, etc., Liber unus, adversus Nicolaum Machiavellum. Romæ, 1593 et 1596, in-4. — *De antiquo et novo Italiæ statu*, libri IV, adversus Nicholaum Machiavellum. Coloniæ, 1594 et 1595, in-8).

*
* *

Le grave moraliste stoïcien Juste Lipse mêle des restrictions aux éloges qu'il décerne à Machiavel, considéré par lui comme un des plus remarquables théoriciens du principat : qui nuper here id tentarunt (de principatu scribere) non me tenent aut terrent, in quos si vere loquendum est, Cleobuli illud vetus conveniat : Ἀμουσία τὸ πλέον μέρος, λόγων τε πλῆθος, inscitia in plerisque, et sermonum multitudo. Nisi quod unius tamen Machiavelli ingenium non contemno, acre, subtile, igneum : et qui utinam Principem suum recta duxisset ad templum illud Virtutis et Honoris ! Sed nimis saepe deflexit, et dum commodi illas semitas intente sequitur, aberravit a regia hac via (Justi Lipsi, *Politicorum*, sive civilis doctrinae libri sex, 1594).

Il n'en est pas moins obligé de se défendre contre Déderic Cornhert qui l'accuse de machiavéliser « Ille Lipsius machiavelissat ; ille ad fraudes, homicidia, perjuria, principi suo præit. » (Justi Lipsi *Adversus Dialogistum Liber*, 1594, p. 87.

Nous lisons dans Reusch que le *Politicorum* de Juste Lipse aurait échappé à une condamnation imminente, l'auteur ayant consenti à supprimer, dans le chapitre XIII, des passages favorables à Machiavel (F.-H. Reusch, *Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883-85, I, p. 578).

*
* *

Le jésuite espagnol Ribadeneyra, dans son *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe cristiano... contra lo que Nic. Machiavello y los politicos d'este tiempo enseñán, etc.*, réfute Machiavel et lui oppose l'idéal d'un prince chrétien. Cet ouvrage a été traduit en latin par le jésuite Jean

Oranus (Cologne, 1604, in-12) et en français par Balinghem (Douai, 1610, in-8)[1].

*
* *

De Thou, dont nous rapporterons dans notre troisième chapitre les opinions sur Cardan et sur d'autres padouans, montre que la doctrine d'après laquelle l'unité de religion est nécessaire à la paix sociale et surtout à la stabilité du régime politique, s'accorde pleinement avec le machiavélisme.

Les livres du Secrétaire florentin, voilà l'Évangile de la la reine-mère ! Comment ne pas accuser Catherine de Médecis d'avoir négligé les Saintes Écritures dans l'éducation de ses fils, et de les avoir instruits de préférence « ès préceptes plus propres à un tyran qu'à un roi vertueux », en leur donnant comme nourriture intellectuelle les traités de « cet athée de Machiavel, dont le but a été plutôt d'enseigner le prince à se faire craindre qu'aimer, et à régner en grandeur qu'à bien régner » ? (*Hist.*, l. LII, LVII. — Cf. *Le Tocsin des Massacreurs*, p. 52-54 ; *Le Contrassassin*, 1612, p. 38.)

*
* *

Boccalini[2] ne craint pas d'affirmer que « Il Machiavelli, con la sua arrabbiata e disperata politica, merito di essere dannato alle pene eterne » (*Ragguágli di Parnasso*, cent. III, Rag. I). Il note, au surplus, que l'histoire, à elle seule, offre

1. Ribadeneyra est cité par Machon, apologiste de Machiavel (cf. Buchon, trad. des *Œuvres* de M., p. XLVI). On pourra rapprocher du livre de Ribadeneyra l'ouvrage du Père Contzen (*Politicorum*, l. X, Mayence, 1620).

2. Traïano Boccalini (1556 à 1613) prend pour thème l'œuvre de Tacite auquel il emprunte sa psychologie pessimiste. Dans les *Récits du Parnasse* (parus à Venise en 1612-13, et dont Th. de Fayasses devait donner une traduction française en 1615), il suppose qu'Apollon tient sa cour pour entendre les plaintes des humains et pour décider sur toutes sortes de questions : littérature, usages, gouvernement. Dans sa *Pierre de touche politique* — *Pietra del Paragone politico* (traduite par Giry en 1626), il révèle les blessures faites à l'Italie par l'invasion étrangère ; il démontre qu'il ne serait pas malaisé de secouer l'oppression des « barbares ». Cf. Fiorentino, *Studi e ritratti*, Bari, Laterza, 1911, p. 475-505.

autant de leçons d'immoralité que l'œuvre de Machiavel (c. I. r. LXXXIX).

Dans le même recueil (cent. I., Ragg., XC), il imagine que Pomponazzi, convoqué par Apollon, déclare : « Je crois comme chrétien et comme homme ce que je ne puis croire comme philosophe et comme savant. » — Et Apollon de riposter : « Pomponazzi doit donc être disculpé comme homme et brûlé comme philosophe ! »

* * *

Le Père Lessius, que Saint François de Sales et Juste Lipse ont honoré de leur sympathie et de leurs plus vifs éloges, n'était pas seulement un théologien de réelle valeur, un subtil casuiste. Son érudition, qui embrassait, dit-on, le droit civil et le droit canon, le grec, l'histoire, les mathématiques, la médecine, s'étendait aussi à plusieurs langues étrangères. Il a donné, avec son *Hygiasticon*, une traduction latine de l'ouvrage italien de Luigi Cornaro : *Discorso della vita sobria*, qui, plus tard, devait être traduit, puis annoté en français par Séb. Hardi et par M. de la Bonnodière, sous des titres assez différents. Cependant, le traité de Lessius : *de Providentia Numinis et animi immortalitate adversus atheos et politicos* [1] renferme beaucoup moins de détails sur l'influence de la pensée italienne que sur les caractères généraux ou européens du mouvement libertin qui prenait alors une singulière extension. Comme, malgré tout, la critique des philosophes transalpins a précisément porté sur certaines croyances ou sur certains dogmes que Lessius déclare à la fois essentiels à la doctrine chrétienne et menacés de façon plus spéciale par les attaques brutales ou sournoises des Libertins, il devient nécessaire d'insister sur plusieurs passages de ce livre, très supérieur à celui de Silhon, et qui révèle chez le théologien de Louvain une rare pénétration, une clairvoyance vigilante. Il

1. *De Providentia Numinis et Animi Immortalitate.* — Libri Duo adversus Atheos et Politicos. — Auctore : Leonardo Lessio. — Societatis Iesu. — S. Theologiae Professore Antvarpiae. — Ex officina Plantiniana. — Apud Viduam et Filios Jo-Moreti, 1613, II, p. 299, 233 ; I, 9, 4.

s'est bien rendu compte que la croyance à l'immortalité de l'âme était « fondamentale » et que, cette base une fois sapée, tout l'édifice de la religion risquait de s'écrouler. « Denique, ut multa alia minuta omittam, immortalitas animae est fundamentum omnis religionis, omnis justitiae, omnis probitatis, innocentiae, sanctitatis. Si hoc fundamentum est falsum, falsa est et conficta fabula universa Sacra Scriptura ; falsa Prophetarum oracula, falsa Christi doctrina et praedicatio ; falsa ejus miracula, falsa quae de ejus resurrectione, de quadraginta dierum cum Apostolis post resurrectionem tractatione, de ascensione, de Spiritu sancto in apostolos et alios fideles effuso, ab Evangelistis sunt prodita. Decepti sunt omnes qui Christi religionem suscepere ; frustra tot myriades sanctorum carnem domuere ; pietatem, justitiam, innocentiam, temperantiam et virtutum genus omne tanto studio tantoque labore coluere. Frustra omnia Ecclesiae sacramenta, omnia sacrificia, omnia instituta, omnes divinae laudes, omnis ecclesiasticus ordo, omnes sacri conventus, omnes Praelatorum et Postorum labores, omnis Patrum doctrina, omnis Christianorum vita : haec omnia, si anima cum corpore extinguitur, faustra sunt, inania, nullius frugis, falso et commentitio subnixa fundamento : .... solisque impuris, improbis, Epicureis veritas patefacta !... » — Quel a été, sur ce point si controversé, l'avis d'Aristote ? — « Quid Aristoteles hic senserit est satis ambiguum, confesse Lessius, — quia varie loquitur. Libro tamen secundo De ortu animalium cap. 3 aperte dicit *solam mentem foris subire corpus, et solam quid divinum esse : eo quod ipsius operationi corporalis operatio non communicet.* Ceteros animas vult in materia vi seminis ingigni, eo quod omnis earum operatio a corpore pendeat. Hic manifeste docet animum humanum a corpore non pendere ac proinde vi seminis non nasci, sed foris venire. Unde plerique Aristotelis sectatores hanc sententiam clare et indubitanter tenuere, omnes qui vitae sanctitate, vel insigni pietate, vel prophetiae dono, vel miraculorum patratione celebres extiterunt. Qui illam negarunt, fere *improbi* fuere et *impii*, — *ut Epicurei et athei.* » — Lessius range donc les adversaires de la foi en deux larges catégories : les uns transgressent ou

contestent la *morale* chrétienne. les autres — métaphysiens orgueilleux — battent en brèche les dogmes, en commençant par l'existence de Dieu. Classification un peu sommaire, que l'on désirerait voir illustrée de quelques noms propres, accompagnée d'une petite dissertation ou de quelques réflexions sur l'Averroïsme. sur l'école de Padoue, que Lessius n'a pu ignorer ! Prenons garde cependant, que cette classification désigne nettement — comme le démontrera sans doute notre ouvrage — les deux grandes familles de Libertins. les deux groupes compréhensifs dans lesquels. finalement. tous les autres se fondent. Au surplus, le traité de Lessius est conçu beaucoup moins comme un essai *historique* que comme une « apologie », destinée à la vulgarisation. et où il suffit de dégager les lignes capitales. Le reste, aux yeux de l'auteur. est affaire de curiosité assez vaine. réservée. en tout cas. aux spécialistes de la théologie qui ont toujours la ressource d'en parler entre eux [1].

1. Veut-on un autre exemple de cette méthode. ou de ce point de vue ? Dans le passage suivant, dont nous nous bornerons à citer les premières phrases, Lessius aborde la question, d'ailleurs connexe, de la « résurrection », et il fait allusion à l'attitude des « philosophes ». S'agit-il exclusivement — comme paraîtrait l'indiquer le verbe « ignorarunt » — des païens, des penseurs grecs, des métaphysiciens antérieurs au Christ ? S'agit-il de certains hérétiques des siècles révolus ? Lessius ne songe-t-il nullement à certaines discussions issues de l'Averroïsme, voire, à certaines thèses de Pomponazzi qui avaient eu trop de retentissement pour échapper à son érudition ? Il serait arbitraire, faute de noms propres, de conclure en tel ou tel sens. On s'étonnera, malgré tout, que Lessius n'ait pas éprouvé le besoin de glisser — sans s'y appesantir ! — dans le cours de son développement, la moindre mention de ces philosophes transalpins qui venaient d'envisager ce délicat problème et de chercher à interpréter scientifiquement plusieurs faits merveilleux de l'histoire religieuse, engageant justement la possibilité — soit logique, soit matérielle — de la « résurrection ». « Philosophi resurrectionem ignorarunt, écrit-il, vel quod putarent animam non esse naturalem corporis formam, sed substantiam completam, vel quod dubitarent de ejus immortalitate, vel quia minus incommodi censebant statuere animam perpetuo separatam, quam introducere corporum resurrectionem. Etsi enim naturale sit animae esse in corpore, tamen ex statu separationis nihil sentit molestiae vel incommodi ; quia imo, liberatur omnibus hujus vitae incommodis, et assequitur gradum quendam altiorem et rebus divinis propinquiorem. Unde consistendo intra limites naturae, non existimo ani-

Ainsi que l'indique le titre, Lessius défend contre les athées, outre l'immortalité de l'âme, le dogme de la divine Providence. Il le défend avec une abondance dialectique, avec une conviction chaleureuse, avec une ampleur oratoire qui, parfois, mériteraient les honneurs de la citation, si l'on n'avait la certitude de retrouver les mêmes « thèmes », développés d'une manière encore plus magistrale ou ramassés en formules plus nerveuses, dans les Oraisons funèbres et dans plusieurs Sermons de Bossuet. Bornons-nous à énumérer les quinze preuves sur lesquelles l'auteur étaie sa démonstration de la Providence : 1° ex omnium gentium et sapientium confessione ; 2° ex motu orbium caelestium ; 3° ex eo quod res corporales et aspectabiles non possiut esse a seipsis ; 4° ex rerum pulchritudine et structura partium respectu totius ; 5° ex structura partium mundi in ordine ad finem ; 6° ex structura partium in animalibus et plantis, in ordine ad finem ; 7° ex eo quod omnium operationes ordinatissime ad finem tendunt ; 8° ex vultuum et vocum diversitate, et mundi paupertate ; 9° ex miraculis ; 10° ex praedictionibus et occultorum revelatione ; 11° ex spiritibus ; 12° ex morum et vitae directione ; 13° ex eo quod nihil debet manere inordinatum, et animae immortalitate ; 14° ex variis divinae severitatis et benignitatis exemplis ; 15° ex poenis quae blasphemis, sacrilegis, parjuris repente et invisibiliter irrogatae sunt. — On notera que plusieurs de ces « preuves » pourraient aisément se ramener à une seule, qu'elles ne font que décomposer ou illustrer d'exemples particuliers. Suivant la tradition des théologiens et des apologistes, Lessius estime habile ou indispensable de s'appesantir longuement sur le merveilleux *finalisme* qu'il croit découvrir dans l'organisation de l'univers créé. A ce point de vue, il laisse aussi prévoir, non seulement Bossuet, mais encore, comme il est loin de négliger les considérations esthétiques, Fénelon, Bernardin de Saint-Pierre, Chateaubriand lui-même, qui, d'ailleurs, pareront un fond identique des

mam appetitu illicito seu rationali desiderare corporis unionem : quamvis naturae quodam pondere ad illam propendeat, bona illa quae in statu separationis possidet, longe pluris sunt aestimanda quam ea quae obtinet in corporem » (p. 311).

mille prestiges d'un style singulièrement plus coloré et plus harmonieux. Dieu, selon Lessius, ne s'est pas contenté d'intervenir à l'origine des choses, pour régler en détail le mécanisme compliqué du monde et l'ordonner en fonction d'un plan intelligent : il intervient, de façon presque continuelle, pour conserver l'ordre créé et assurer le jeu des lois essentielles ; il intervient, — compatissant et secourable quand on l'adore ou le prie, terrible et vengeur quand on brave sa justice, — dans le cours de la vie humaine, dans l'existence des cités et des peuples. Lessius ne cesse de lutter contre la prétention des Libertins qui voudraient substituer le Hasard à cette Providence, ou qui se rallieraient à la conception, inspirée de Lucrèce, d'un dieu abstrait, lointain, indifférent à « la conduite de l'univers ». Si la perfection implique la bonté, et si la bonté tend spontanément à s'épancher, à agir, ce « roi fainéant » d'un certain épicurisme ne ressemble nullement à un dieu. Quant aux Libertins, plus hardis ou plus intransigeants, qui vont jusqu'à l'athéisme radical, ils sont, de l'aveu de l'auteur, très nombreux, mais individuellement peu connus. « Etsi autem complures sint hodie qui Divinitatem omnino negent, non tamen ita passim sunt noti. Premunt enim silentio hoc mysterium metu legum, nec ausī evulgare nisi apud familiares. Occasionem maximam praebuere hujus ævi hæreses, qui fere omnes ad atheismum ducunt. Ubi enim discessum est a religione Catholica, nihil invenitur solidi in quo animus possit acquiescere : quo animadverso, statim incidit dubitatio de toto, Religionis negatio, et incipit homo ambigere, sitne res conficta ad populum metu Numinis et prætextu pietatis in officio continendum. Hinc fit, ut plerique qui inter hæreticos sunt prudentiores, majoreque praediti ingenio, de summa Religionis ambigant ; et vel nullum esse Numen putent, vel ancipites hæreant, parati ad quamlibet Religionem, prout ad statum suum retinendum vel augendum visum fuerit opportunius. Hos passim *Politicos* vocamus quia omnem Religionem ad Politiam sive statum Politicum referunt ; et quatenus Religio aliqua ad hunc conducibilis videtur, eatenus eam aestimant et usurpant. Ex horum numero non postremas tulit *Nicolaus Macchiavellus*, ut ex

libris, quos Italice conscripsit, et in primis ex libro de Principe, qui multorum manibus teritur, constat. » Lessius a donc constaté l'existence d'une catégorie de Libertins qui considèrent la religion uniquement comme une sorte de « gendarmerie » politique, destinée à servir les desseins, les intérêts de telle ou telle classe sociale, ou à sauvegarder, en les décorant de nobles prétextes métaphysiques, les cadres d'un régime. Souvent, il revient à la charge contre ces sceptiques dangereux, qui semblent pousser à leurs extrêmes conséquences certaines idées de Pierre Charron, renforcées par des souvenirs de Lucrèce et systématisées, en fin de compte, sous l'influence d'un maître séduisant : *Nicolas Machiavel*, dont les ouvrages, au dire de Lessius, sont déjà très répandus.

*
* *

Agrippa d'Aubigné, qui met son génie de satirique au service de ses inébranlables convictions de huguenot, dépeint avec un coloris vigoureux et flagelle avec une superbe véhémence les mœurs dissolues de la Cour, dont il attribue, pour une bonne part, les scandales et la politique utilitaire autant qu'hypocrite à l'influence, alors prépondérante, des Italiens, à l'infiltration du machiavélisme (*Les Tragiques*, éd. Ludovic Lalanne, in-16, Paris, 1857).

« Pour ses ruses, ses conseils et ses tours florentins », pour les tueries dont elle est responsable, il compare Catherine de Médicis à la fourbe et cruelle Jézabel. Il déclare que :

Les savans apprentifs du faux Machiavel
Ont parmi nous semé la peste du duel.

Et ailleurs :

Nos rois ont appris à machiavéliser,
Au temps et à l'État leur âme déguiser,
Ployant la piété au joug de leur service,
Gardant religion pour arme de police,

(*Ibid.*, p. 54, 63, 97, 273. Cf. aussi, à ce sujet, *Histoire Universelle*, livre II, chap. 14.

*
* *

Gomberville prend pour modèle Machiavel, dont il exagère encore la doctrine touchant l'utilité de la ruse et du « conseil » (*Discours des Vertus et des Vices de l'Hist.*, 1620, p. 149-150). Il est piquant d'observer que, vers la fin de sa vie, Gomberville s'est rangé parmi les plus fervents jansénistes.

*
* *

Burton cite Bruno et Copernic comme « auteurs de paradoxes incroyables touchant le mouvement de la terre et les mondes infinis dans l'espace infini » (*Anatomia Melancholiae*, 1621, vol. I, p. 11, éd. Shilleto). Il classe parmi les athées celui que Kepler aurait appelé « infelix Brunus » (v. III, p. 447).

*
* *

Le Père Garasse représente, dans la série des apologistes, la violence passionnée qui s'abaisse trop souvent jusqu'à l'insulte. Il ne sait guère conserver la sérénité indispensable dans les matières délicates qu'il traite [1]. Enclin aux anecdotes, incapable de manier les idées générales, parfois grossier dans ses plaisanteries, il ressemble plus à un folliculaire qu'à un philosophe ou à un théologien. Cependant, ses livres ne sont pas sans intérêt pour l'historien qui cherche des témoignages plus que des jugements. Dans la *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps* (1623), Garasse dit que « par le mot de libertin, il n'entend ni un huguenot [2], ni un athée, ni un catholique, ni un hérétique, ni un politique, mais un certain composé de toutes ces qualités ». Ailleurs, ayant parlé de Cardan et de Vanini, il stigmatise « cette bande d'athéistes qui a fait un pot-pourri de toutes leurs fantaisies ». Nous

1. Guy Patin (*Corresp.*, éd. Réveillé-Parize, let. XLVIII) prétend que les jésuites « rougissent du Père Garasse ».

Le plus amusant, c'est que le terrible Père aurait été, à son tour, accusé d'athéisme (cf. Apol. Paschasii apud Voëtium, t. I, dissert. select., p. 134-135, d'après Reimmann, *op. cit.*).

2. Sur les différences que Garasse découvre entre les huguenots et les libertins. Cf. *Doct. cur.*, l. 3, c. 3.

avons déjà indiqué quels sont, parmi les penseurs transalpins, ceux qu'il fait figurer dans la bibliothèque du libertin. Il prétend que le désespoir de la rage [1] (lycanthropie) se manifeste ostensiblement chez Pomponazzi, chez Cardan « qui par ses curiosités pernicieuses est porté jusques à la censure et condamnation des œuvres de Dieu », — chez Vanini, cet « hypocrite maudit, le plus lâche vilain qui ait paru sur la terre »[2]. Ce Vanini, dont Garasse affirme avoir vu un traité sur la Sagesse, d'un caractère cynique [3], a enseigné, en s'appuyant sur l'autorité de Cardan et de Pomponazzi, « deux témoins bien récusables en matière de religion », que les hommes pouvaient être sortis spontanément du limon ou de la pourriture [4] ; il a reproduit, avec une feinte ingénuité, leurs opinions subversives concernant l'immortalité de l'âme [5], après avoir imaginé de passer en revue les doctrines des pharisiens, des saducéens, des épicuriens, ses vrais maîtres, et des stoïciens. Voici, d'ailleurs, extraite de la table qui termine le volume, la liste des imputations ou des critiques que Garasse dirige contre Vanini, celui des libertins qu'avec Théophile de Viau il semble connaître le mieux :

Lucilio Vanino, meschant athée, divise l'esprit de l'homme : comment, 31, 32 | malice enragée touchant la Resurrection des Morts, 301, 302 et suiv. | son dialogue à ce sujet, 307 | sa sotte admiration, là-mesme | sa malice touchant l'enfer et le Paradis, 311, 312 | dit que l'âme de l'homme est semblable à celle d'un cheval, 944 | Patriarche des Athées : ses incongruitez et ignorance en Latin, 641, 642 | sa malice touchant la création de l'homme, 650, 651 | de la condition de l'homme, 652 | touchant le ravissement d'Élie et la mort de Moyse, 657 | abuse du mot de Nature, 683 | questions ridicules en son livre de admirandis naturae etc. 683-684 |

Vanino, touchant la generation de l'homme, 698 | de l'ad-

1. P. 785.
2. *Apologie contre le prieur Ogier*, p. 261-2.
3. *Doct. cur.*, p. 1015.
4. *Ibid.*, p. 650.
5. P. 880. Garasse renvoie au *De admirandis naturae arcanis*, dial. XLVI.

vantage qu'il dit les bestes avoir par dessus l'homme, 716 est hypocondriaque, 785 | horrible blaspheme touchant le nombre des Anges : son souhait abominable, 814, 815 | ne croit pas qu'il y ayt ny Diables, ni enfer, 836 | a escrit contre la verité des Energumenes, 849, 850, 851, 852 | il en parle en yvrongne, 853, 854, 855, 856 | se contredit et ne sçait ce qu'il dit, 856 | son impiété au faict des Apostres au jour de la Pentecoste, 856, 857 | au fait de l'eau beniste, 857, 858 | contre la gourmandise, 893 | misérable doctrine des scrupules, 964 |

Vanino a esté le plus généreux poltron qui fut onques : sa lascheté et sa rage, 972, 973, 974 | dogmatise impiement qu'il faut abuser des choses sainctes pour amuser le peuple, 987, 988 | malice enragée et son desespoir touchant les sacremens, 998, 999, 1000 | dit qu'il voudroit estre bastard pour avoir bel esprit, 704, 705 et 1000 | response à ce propos, 1000, 1001, 1002 | excellent repart, à ce propos, d'un enfant Espagnol, appliqué à Vanino, là-mesme | le plus meschant renard de nos Libertins, 1007, 1008 | a fait des livres contre les Athées, pleins d'Atheismes, 1009 | sot glorieux, 43, 44, 45 | de l'immortalité de l'ame, 880, 881 | fut bruslé à Tholoze pour ses Atheismes, 144, 145, 146 | sa vie et son procez, là-mesme | .

Non seulement Cardan a essayé de ruiner la croyance en l'immortalité de l'âme, mais il a osé instaurer un art de bien vivre qui rappelle les préceptes les moins élevés de l'épicurisme[1].

Délibérément, Garasse range Machiavel au nombre des athées qui voudraient réduire la religion à une affaire politique[2]. Comment Étienne Pasquier, qui, du reste, s'est exprimé en termes assez fâcheux sur saint François Xavier[3], a-t-il eu l'audace d'assimiler aux machiavélistes certains prédicateurs catholiques ?[4] En cours de route, et pour bien sou-

1. P. 894. Cf. aussi ce qu'il dit de l'*éternité du monde* (chap. des Éléments, dans le *De subtilitate*), *Doct. cur.*, p. 438.
2. *Doct. cur.*, p. 986 (sect. VI, l. 8).
3. P. 988.
4. Il renvoie aux *Recherches* (VI, c. 38).

ligner la diffusion des idées libertines à travers l'Italie, même avant l'entrée en scène des susdits philosophes, Garasse fait allusion au témoignage de Pétrarque[1], à des épitaphes fort peu édifiantes dont, au demeurant, il ne garantit pas l'authenticité[2], au joyeux testament du padouan Cortusius qui fit de ses obsèques une fête païenne : il mentionne Paul Jove et l'Arétin[3]. Malheureusement, ce Pomponazzi, « diable incarné comme Corneille Agrippa ». Garasse confesse qu'il ne l'a jamais lu![4].

* * *

La préface des *Quæstiones celeberrimae*[5] du P. Merssenne renferme les déclarations suivantes (nous traduisons le texte latin) : « J'écris pour montrer aux disciples de Campanella, de Bruno, de Telesio, de Kepler et de Galilée combien on se trompe quand on s'écrie : que les docteurs catholiques et les théologiens suivent uniquement Aristote, et ne jurent que sur sa parole ; même quand sa parole est contredite par les expériences et les phénomènes. Les théologiens ne se soumettent à aucune autorité où la raison fasse défaut, car c'est à Dieu seul, comme auteur suprême de la vérité, qu'ils s'attachent de toutes leurs forces : ils croient tout ce que Dieu nous révèle et nous propose à croire soit par lui-même, soit par son église ; et je dirai même qu'ils sont prêts à acquiescer au mouvement de la terre et à l'immobilité du ciel, prêts à reconnaître que les planètes, les étoiles et le soleil sont com-

1. *Doct. cur.*, l. VII, sect. XVIII.
2. P. 911.
3. L. VII, sect. 17. L'Arétin est cité comme « dangereux et impudique » dans le Discours de l'ombre de Théophile et du Père Garasse, et dans un article de Voltaire sur Bonaventure des Périers (cf. Lachèvre, II, p. 42).
4. L. VIII, sect. 10.
5. *Quæstiones celeberrimae in Genesim cum accurata textus explicatione.* In hoc volumine athei et deistae impugnantur et expugnantur, et vulgata editio ab hereticorum calumniis vindicatur ; Graecorum et Hebraeorum musica instauratur ; Francisci Georgii Veneti cabalistica dogmata fuse refelluntur, quæ passim in illius problematibus habentur. Opus theologis, philosophis, medicis, jurisconsultis, mathematicis, musicis vero et catoptricis praesertim utile. Paris, 1 vol. in-folio, 1916 col. L'achevé d'imprimer est du 1er février 1623.

posés de quatre éléments ou même plus ; que le ciel est corruptible, qu'il est fluide à la manière de l'air ; que le monde et les astres ont une âme non seulement végétative et sensitive, mais même rationnelle, capable de béatitude, ou même gratifiée déjà de la béatitude ; qu'en toutes les créatures existe la vertu magnétique ; que les choses matérielles n'ont que deux principes : le chaud et le froid, ou même qu'un seul principe, l'eau ; que les atomes sont partout répandus et composent tout ; ils renonceront aux substances, à la forme, à la matière enseignées par Aristote, s'ils jugent que cela s'accorde mieux avec la vérité de l'Écriture sainte pour laquelle toutes choses semblent avoir été établies, dans la mesure où elles se rapportent à Dieu lui-même, père de la vérité. Arrière donc ces farceurs qui s'efforcent de persuader au monde que les catholiques vivent dans une ignorance complète de la philosophie, qu'ils refusent d'admettre les idées vraies ou simplement probables, qu'ils contraignent les esprits des chrétiens à demeurer sous la tyrannie des opinions fausses ou moins vraies, sous prétexte qu'elles sont anciennes, et cela afin de retenir les hommes dans la religion catholique par des superstitions et des dogmes menteurs... Non ! non ! si la vérité fut jamais chère à des hommes, elle ne la fut à personne plus qu'aux catholiques qui ne redoutent que le mensonge ; ils savent aussi que les différents passages de l'Écriture sainte ont une infinité de sens ; et ils se servent très librement du sens qu'ils veulent, pourvu, du moins, que ce sens ne répugne pas à la vérité. » — Ainsi, le catholique n'a peur ni de la raison ni de la science. Les croyants ne sont pas des esprits timorés, jaloux et de parti pris. Ils accepteront toute proposition qu'on leur démontrera. Mersenne admettra l'existence des mers et des nuages dans le soleil, s'il le faut. Et si, pour expliquer les phénomènes célestes et pour mieux entendre les mouvements des planètes, il est nécessaire de dire, avec Copernic, que la terre tourne, il le dira [1]. Mais, jusqu'à preuve du contraire, il ne pense pas que cette conclusion s'impose. Notons

1. Qu. IX, art. 4-7. Il reproche à Campanella de « s'affoler » à ce sujet.

que le Saint Office n'a pas encore condamné Galilée. Cependant, même après la condamnation, dans ses *Questions théologiques, physiques, morales et mathématiques* (Paris, Guerson, 1634), Mersenne, non content de résumer les dialogues du savant italien, lui consacrera un magnifique éloge. Quoi qu'il en soit, pour répondre à l'athéisme des politiques et des philosophes qui se réclament de Cardan, de Pomponace[1], de Telesio et de quelques autres, il entreprend une démonstration approfondie et, sur certains points, assez originale, de l'existence de Dieu. Il emprunte ses arguments à toutes les sciences et, en particulier, à la géométrie. Il fait servir à son dessein une érudition presque déconcertante. On consultera avec intérêt le tableau suivant qui porte pour titre : Rationes quibus Deum esse probamus (p. 25-26) :

1. Prima sumitur ex eo quod omnes creaturæ hanc divini numinis existentiam suo quaeque modo affirment.

2. Ratio est, quod omnes homines illam cogitationem habeant.

3. Quia necesse est aliquid esse a seipso.

4. Sumitur ex veritate.

5. Ab optima entitate et bonitate.

6. Ex illo axiomate, quicquid habet virtutem manendi habet ab alio.

7. Ex gradibus entium.

8. Ex eo quod Deus sit lumen cætera manifestans, sitque per se notum, Deum esse.

9. Quia creaturae omnes sunt ens, productum ab alio et de nihilo.

10. Ex singularum creaturarum pulchritudine.

11. Ex lege naturali immutabili, quam in nobis percipimus.

12. Ex appetitus nostri infinita capacitate.

13. Ex dissonantiis in concordiam redactis.

1. Caput I, versiculus primus, prob. 1 «... an ut atheismi *Politicorum, Cardanistarum, Pomponistarum* et caeterorum ejusdem furfuris hominum eluderentur, qui non solum in corde, sed in ore scripsisque blasphemis dicunt : Non est Deus.

14. Ex totius universi gubernatione.
15. Ex scientiis.
16. Ex arithmetica.
17. Ex geometria.
18. Ex musica.
19. Ex astrologia.
20. Ex mechanicis.
21. Ex quibuslibet scientiis et artibus.
22. Iterum ex scientiis praesertim inferioribus.
23. Ex ipsis divinationum speciebus.
24. Ex sex rebus, quae ex se indeterminatæ sunt.
25. Ex rebus moralibus.
26. Ex omnibus artefactis, et ex astris de quibus pulchra referuntur.
27. Ex omnium entium collectione.
28. Ex Geographia et Hydrographia.
29. Ex diversitate vultuum. vocis, Scripturæ, statuum et incessuum.
30. Ex fine. ad quem omnia tendunt per suas operationes.
31. Ex eo quod debeat esse objectum, dignum amore voluntatis nostræ.
32. Ex variis absurdis et incommodis.
33. Deum esse probatur ex optica.
34. Ex gnomonica.
35. Ex Architectura et nautica.

De fait, à propos de l'apparition des anges, que les athées affectent de regarder comme des supercheries, il développe, sur une quarantaine de colonnes, une théorie des miroirs plans ou courbes[1]. Vanini ayant expliqué par des raisons naturelles les guérisons prétendues miraculeuses, Mersenne accumule les dissertations médicales[2]. Il s'ingénie à dissiper les doutes que certains libertins ont élevés sur la résurrection des trépassés[3]; il va jusqu'à rechercher s'il y a un signe indéniable de la mort[4]. La musique, envisagée du point de

1. C. 11-16.
2. C. 18-23.
3. C. 23-32.
4. C. 40.

vue des mathématiques, entre à son tour dans cette argumentation touffue. Mais l'auteur ne se borne pas à traiter ces problèmes d'une façon doctrinale et, en quelque sorte, abstraite.

Très souvent, il nomme, il réfute individuellement les philosophes qu'il juge responsables de la diffusion de telle ou telle idée, de telle ou telle erreur. Lorsqu'il traite du système d'après lequel le monde matériel obéirait à deux principes : le chaud et le froid[1], et l'univers entier, animé d'une vie plus ou moins consciente aux divers degrés des êtres et des choses, impliquerait une finalité latente[2], il cite Telesio et Campanella. Lorsqu'il parle du phénomène de l'extase[3], de l'influence exercée par les planètes sur la genèse et les progrès des religions[4], même sur la naissance du Christ, lorsqu'il rappelle des discussions encore brûlantes sur la mortalité de l'âme[5], sur la Providence[6], qui s'occuperait seulement de maintenir l'ordre général du Cosmos, sans procéder par volontés particulières ; lorsqu'il aborde tel ou tel problème épineux, comme celui des monstres[7], ou celui des rapports de Dieu avec les pécheurs, il cite Pomponazzi, Vanini et surtout Jérôme Cardan. A plusieurs reprises, il signale la thèse de Machiavel[8], insinuant que les dogmes religieux ne sont que des fables répandues à plaisir par les princes, afin de mieux domestiquer le peuple crédule.

L'Antibigot ou les Quatrains du déiste, que l'on se passe sous le manteau vers cette époque, et que l'on finit par lire et par commenter sans vergogne, obligent Mersenne à présenter une apologétique d'une allure plus vive, plus dégagée, et d'une

1. Qu. IV, art. 5.
2. C. 1, ratio 30.
3. Qu. I, c. 31 et sq.
4. Qu. I, c. 27 ; qu. XII-XIII.
5. Qu. I, obj. 14. Mersenne mentionne qu. I, obj. 10 la distinction que Vanini reprend, sur ce problème capital, entre ce qu'enseigne la foi et ce que peuvent établir la science et la philosophie.
En se fondant sur le *De anima*, il cherche même à montrer qu'Aristote a conclu à l'immortalité personnelle.
6. Qu. I, obj. 15.
7. Qu. I, obj. 16. Il renvoie au *De subtilitate*, 12 ; au *De rerum varietate*, IV, c. 68.
8. Qu. I, obj. 3, art. 5 ; qu. I, obj. 13.

pointe plus directe. Dans *l'Impiété des déistes*[1], il suit de très près lesdits quatrains, dont M. Lachèvre a donné de nos jours une publication intégrale. Il combat les libertins, en prose et en vers. Il se demande « en quoi consiste ce qu'on appelle vivre moralement et quelles différences séparent une action morale d'une action naturelle ». Il recueille chez saint Augustin et chez saint Anselme des preuves de l'existence de Dieu. En invoquant l'exemple de Galien, il défend les médecins contre le grief d'athéisme. Il résume avec assez de précision les doctrines de la cabale, notamment la théorie des sephiroth. Il reproche à Charron d'avoir favorisé une excessive liberté de juger en matière de foi, d'avoir soutenu que toutes les religions ont leurs miracles et leurs prophètes : que les hasards de la naissance, de l'éducation et mille autres conjonctures attachent chaque homme à telle ou telle religion, bien plutôt que son propre choix ; que la grande loi est de suivre la nature ; que, si l'on croit généralement à l'immortalité de l'âme, on est fort embarrassé pour en fournir une démonstration. Or, la religion chrétienne est la seule véritable. Ceux qui y adhèrent ne servent pas Dieu par hypocrisie ou par calcul. Il faut éliminer ces superstitions « détestables », ces pratiques de magie « introduites par Satan ».

Mais, ce qu'il importe de signaler avant tout, c'est que Mersenne, dans le premier tome, lance déjà quelques flèches contre Campanella et Vanini, et plus encore contre Cardan, Machiavel et Bruno, « ces larrons de la foi ». Le Prince doit savoir utiliser le concours des méchants ; seule, la force des

1. « *L'impiété des déistes, athées et libertins du temps*, combattue et renversée de point en point par des raisons tirées de la philosophie et de la théologie. Ensemble *la Réfutation* du poème des déistes, œuvre dédiée à Mgr le cardinal de Richelieu par *F. Marin-Mersenne*, de l'ordre des R. P. Minimes. Paris, Billaine, 1624. » Le tome Ier a 880 pages. La dédicace est datée du 8 juin 1624. Le tome II a un titre un peu différent: « *L'Impiété*... avec un poème qui renverse le poème des déistes de point en point ; joint ensemble la réfutation des dialogues de Jordan Brun, dans lesquels il a voulu établir une infinité de mondes, et l'âme universelle de l'Univers, avec plusieurs difficultés des mathématiques qui sont expliquées dans cet œuvre ; dédié à monseigneur le procureur général du roi par, etc. Paris, Billaine, 1624. » La dédicace à Mathieu Molé est du 9 juillet 1624.

armes peut trancher le conflit entre les multiples religions [1]; une hardiesse sans scrupule est nécessaire à quiconque veut s'enrichir ; l'immortalité de l'âme est une chimère nuisible à toute vertu désintéressée ; les miracles ne manifestent pas aux yeux du savant une intervention particulière et explicite de la puissance divine, — voilà quelques-unes des affirmations blasphématoires que l'on glane dans leurs ouvrages et qui, parfois, s'enveloppent de périphrases apparemment inoffensives [2]. Mersenne insiste plus spécialement sur Bruno « qu'on a connu, dit-il, personnellement à Paris ». Il renvoie à certains passages du *Sigillus Sigillorum* et du *De Minimo* : le philosophe italien y aurait exprimé des idées dangereuses sur les miracles, les prophètes, la Révélation, la transmigration des âmes, et il y aurait refusé à Dieu, au sens habituel du terme, toute liberté [3].

C'est surtout dans le tome II [4] que Mersenne serre de près celui qu'il regarde comme le penseur le plus redoutable du groupe composite des déistes, athées ou libertins. Il expose, tout d'abord, d'une manière très complète et très loyale, les arguments de Bruno en faveur de l'infinité de l'univers ; il reproduit presque mot pour mot les pages où le philosophe transalpin montre l'identité de la puissance et de la volonté divine, l'inépuisable fécondité de cet Être qui se communique sans se diminuer ni se limiter [5]. Toutefois, l'infinité de l'univers ne ressemble pas à l'infinité de Dieu ; « l'univers est tout infini, parce qu'il n'a aucun terme ou surface qui le borne, mais il n'est pas totalement infini, parce que chacune de ses parties et chacun des mondes innombrables qui le constituent est fini... Bref, le divisible fini ne peut être divisé infiniment : il faut en venir à un point. Dieu, au contraire, est tout infini, parce qu'il exclut toutes bornes, que tous ses attributs se

1. Il renvoie à Cardan, *De subtilitate*, l. 11.

2. *L'Impiété des déistes*. Cf. c. 11, passim.

3. Les éléments du résumé qui précède sont tirés des chapitres 1-25.

4. L'ode de Girault, placée en tête du tome II, vise nettement Bruno que Mersenne, dans sa Préface, pense déjà caractériser en rappelant la « dispute de Zacharie avec un disciple du *néo-platonicien* Ammonius Saccas ».

5. C. 15-20.

ramènent à l'unité et à l'infinité ; en même temps, il est totalement infini, parce que, selon tout son être, il est en tout l'univers et en chaque partie d'iceluy infiniment [1]. » Bruno professe que l'univers est un gigantesque « animal », mû par un principe interne qui n'est autre que l'Ame du monde [2]. C'est cette Ame qui est l'ouvrière secrète de toute vie, qui façonne et organise les êtres et les choses, et qui persiste immuable sous le changement des formes extérieures. Relevons cette phrase où Mersenne tâche de condenser le néo-platonisme de Bruno : « La première cause efficiente de l'Univers est l'intellect de l'Ame du monde ; car Bruno fait trois sortes d'entendement : le divin, qui *est* tout, celui de l'âme du monde, qui *fait* tout, et les particuliers qui *se font* ou *se convertissent* [3] ». C'est dans le deuxième dialogue, *della Causa*, que Bruno a renfermé l'essentiel de cette doctrine, pour laquelle il a été brûlé [4]. Mersenne, cédant à une irritation momentanée, le traite de fou ; mais il ajoute bien vite que l'œuvre de Bruno sert de rempart aux libertins [5]. A-t-il conscience de n'avoir pas encore terrassé ce « Goliath [6] » ? Probablement ! Il s'évertue, en effet, à faire éclater le caractère mythique de cette Ame du monde, qui, en somme, n'offre aucune explication claire et scientifique du mécanisne du Cosmos [7]. Il indique les conséquences néfastes de cette doctrine qui aboutit à l'unité de substance, à l'immanence du dïvin, c'est-à-dire, selon Mersenne, à l'athéisme même. L'apologiste fait ressortir ces conséquences [8], souvent paradoxales, en interprétant au pied de la lettre tel ou tel développement de Bruno, que l'on retrouvera dans le chapitre consacré par nous à ce philosophe : la méthode est habile et, en dernière analyse,

1. P. 293.

2. Selon Mersenne, un Portugais, Etienne Roderic, aurait repris cette théorie dans *les Météores du Microcosme*, livre approuvé en Italie (p. 321).

A la page 385, le savant Minime fait allusion aux « chimères de Paracelse ».

3. C. 19, p. 360.

4. P. 303.

5. C. 20, p. 368 et 369.

6. C. 16, p. 314.

7. C. 20, p. 372.

8. C. 21-27, passim.

on ne peut dire qu'elle défigure sensiblement la pensée qu'elle critique. — Admettez-vous, s'écrie Mersenne, l'Ame du Monde et l'unité de substance, telles que les enseigne Bruno ? Dès lors, il n'y a plus de différence profonde entre le moucheron, le bœuf et l'homme. Tous les êtres semblent appelés à une même destinée. Il n'y a plus, à proprement parler, de morale, car la personnalité n'est qu'une combinaison instable et éphémère; c'est l'Ame du monde qui agit en nous : comment serions-nous responsables de nos actes ? Quel sens donnerait-on au « jugement dernier », puisque, suivant Bruno, chaque âme, après la mort, — comme si elle se plongeait dans les ondes du Léthé, — oublie tous les détails de l'existence antérieure, et reprend, en quelque sorte, son anonymat, avant d'aller vivifier et diriger un autre organisme matériel ? Le péché, la résurrection, mots dénués de toute signification plausible ! Les corps individuels tour à tour se désagrègent, se dissolvent ; la matière dont ils étaient composés rentre dans la circulation universelle ; les âmes, émanées de l'Ame du monde, ne conservent point leur personnalité au delà de la tombe ; elles sont comme des forces qui se transportent en d'autres êtres. Bref, rien ne se détruit. C'est en vain que Bruno invoque, pour consolider sa thèse, certain verset de l'Ecclésiaste [1], que Mersenne a d'ailleurs expliqué dans les *Quæstiones celeberrimæ in Genesim* [2] ; il feint de ne le point comprendre exactement ! On découvrira peut-être chez Epictète, chez Virgile, chez Varron, chez Sénèque, chez d'autres encore, des expressions ou des idées analogues à celles de Bruno [3] : les païens, même les plus sages, ne sont pas des autorités suffisantes, on l'avouera, en fait d'orthodoxie ! Si l'on accepte le système de Bruno, il devient absolument impossible de maintenir le dogme de la transsubstantiation et Mersenne s'appesantit sur ce point capital en mentionnant les décisions du concile de Trente [4]. Quant à la parole de saint Paul : in ipso vivimus, movemur et sumus, il est abusif de la rapprocher de la conception de la nature

1. C. 26.
2. Qu. XIX, art. 2.
3. C. 23.
4. C. 24. Concil. Trident., 13e sect., canons 1, 2, 3, etc.

naturante telle que la formule Bruno : saint Paul ne sacrifie nullement le principe de perfection, la transcendance divine [1]. Il en est de même de plusieurs Pères de l'Église, qui emploient des locutions néo-platoniciennes, sans qu'il soit, cependant, permis [2] de les considérer comme des précurseurs de Bruno.

Mersenne, qui ne perd pas une occasion de vanter le libéralisme de l'Église [3], signale quatre manières d'entendre l'Ame du monde dont s'accommoderait plus ou moins l'orthodoxie (t. II, p. 427 et sq.) :

« En premier lieu, nous pouvons nous imaginer qu'elle soit tellement universelle, qu'elle suppose, ou qu'elle précède les formes particulières, et qu'elle ne soit nécessaire que pour estre le lien animé et la conjonction vitale de tous les corps et individus de l'Univers.

« En second lieu, nous pouvons en parler à la façon de ceux-là qui ne veulent aucune forme particulière, et qui pensent que le monde n'a qu'une âme, laquelle végète ès plantes, sent ès animaux, et raisonne dans les hommes, sans qu'il soit besoin d'aucune forme essentielle, qui distingue l'homme d'avec l'animal, ny l'animal d'avec les plantes.

« Troisièmement, on peut tellement introduire cette dernière forme, que neantmoins on en excepte l'âme raisonnable, comme font ceus qui suivent le texte du premier, et second chapitre de la Genèse pour fondement de la science naturelle, à cause qu'il n'est point dit des plantes, des animaux, des poissons, ou des oyseaux, que Dieu leur ait inspiré un principe de vie, comme nous lisons quand il est parlé de l'homme dans le 7e verset du 2e chapitre : formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.

« Quatriesmement, on peut feindre une âme universelle, laquelle assiste toutes nos actions, bien qu'elle n'informe pas nos corps, non plus que les Anges ne sont pas les formes des Cieux : c'est ainsi que quelques-uns ont pensé que Dieu avait créé un intellect universel, qui avait soin de faire opérer tous

1. P. 419.
2. P. ex. : saint Clément d'Alexandrie.
3. P. 487.

les individus par tout le monde : il seroit bien aysé de s'imaginer un Ange qui fust assez grand pour estendre sa vertu par tout l'Univers, car Dieu a peu faire cela aussi facilement, comme il en a fait d'une vertu moins estendue. »

Parmi ces quatre manières, on reconnaît aisément celle de Bruno, celle que l'Église repousse inexorablement. Aussi bien, Mersenne estime-t-il presque inutile cette notion de l'Ame du Monde : visiblement, ses préférences vont au système aristotélicien, corrigé par la scolastique. Plus loin [1], il cite, comme de lointains ancêtres des libertins, Démocrite, Mélissus et Parménide qui, du reste, n'ont pas été sans exercer une assez grande influence sur les derniers ouvrages de Bruno. Il réplique aux déistes qui accusent l'Église de changer de dogmes suivant les circonstances [2]. Il indique, comme ayant répondu à Simon Portius et à Pomponazzi, Antoine Bernard Mirandulanus ; il nomme en passant, outre Campanella et Telesio, André Césalpin ; mais il prend soin de marquer l'erreur funeste sur l'unité substantielle des âmes [3].

Le traité sur *la Vérité des Sciences* [4] nous intéresse d'une façon moins immédiate, Mersenne s'y adresse surtout aux alchimistes qui, alors fervents admirateurs du *Novum Organum* de Bacon, prétendent instituer une science purement empirique et expérimentale et, dans leur mépris pour Aristote, nient la distinction de la matière et de la forme [5]. Comme il prise beaucoup l'alchimie [6], son goût de l'observation, la commodité des procédés et des signes qu'elle emploie, il demande seulement à ceux qui s'y adonnent de prendre quelques précautions, de ne pas céder à la fâcheuse tendance qui les inclinerait à transformer en phénomènes naturels les mystères et les miracles, même la résurrection de Lazare et celle du Christ [7] ;

1. P. 490.
2. P. 493.
3. P. 498-500.
4. « *La vérité des Sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, dédiée à Monsieur Frère du Roy par *F. Marin Mersenne*, de l'ordre des Minimes. Paris, 1625, in-12. » La dédicace est datée du 1er avril 1625, l'approbation, du 14 avril 1626.
5. *Vérité*, I, c. 6.
6. *Ibid.*, I, c. 9-12.
7. Cf. Garasse, *Doct. cur.*, p. 296 et sq.

il leur conseille de ne pas se servir à l'excès de l'Écriture Sainte pour expliquer ce qui relève de leur art, au risque de ne plus voir, dans les récits des livres sacrés, qu'un symbolisme allégorique; il les engage à pourchasser les fripons et les charlatans qui se sont glissés dans leurs rangs et qui se targuent d'avoir été honorés de révélations surnaturelles; il va jusqu'à discuter la question de savoir dans quelle mesure saint Thomas aurait favorisé et pratiqué l'alchimie [1]. — Padoue avait à cette époque la réputation d'être un foyer d'impiété. Plus d'un médecin de la Faculté de Paris passait pour mériter, à ce même titre, l'épithète de Padouan [2]. Témoin ce « médecin gausseur et bouffon comme Rabelais, mais beaucoup plus méchant que lui », qui « avait mis dans sa chambre » les portraits des plus célèbres médecins de Paris, et « quantité d'écriteaux par lesquels il se gaussait et médisait des princes (encore qu'il fût leur domestique), des magistrats et de tout le monde » sans épargner l'Église catholique ni le Saint-Siège, car il avait peint ces paroles sous une mitre à triple étage : Ideæ Platonis sub tiara ignitis suffultæ Chymeris, pour se moquer de l'enfer et du purgatoire. Mais, nous l'avons vu, Mersenne défend [3] contre cette imputation les médecins de Paris qui, selon lui, fournirent très peu de déistes et qui, malgré certaines apparences frondeuses, demeurèrent fidèles à la religion. Le Père Garasse [4], qui a dit du mal d'eux, leur fait amende honorable et chante sa palinodie. — Les déclarations et les polémiques du Père Mersenne sont d'autant plus importantes, au point de vue historique, qu'elles dénotent un esprit très averti et très ouvert, et que, — chose assez rare en pareil cas —, elles s'appuient sur une connaissance suffisamment directe des textes essentiels.



C'est un esprit avisé, éveillé, toujours sur le qui-vive, se prêtant aux multiples doctrines sans jamais se livrer à

1. *Vérité*, p. 168-70.
2. *Ibid.*, t. I, c. 13, p. 165.
3. *Impiété des déistes*, t. II, dédicace à Mathieu Molé.
4. *Doct. cur.*, p. 255.

aucune d'elles, un sage délicieux et sans nulle raideur, que ce Gabriel Naudé, si bien caractérisé par Sainte-Beuve [1]. Cardan, Pic de la Mirandole, Scaliger, ces colosses de science ou, pour parler comme Naudé, ces *preux de la pédanterie*, aussi merveilleux et plus vrais que ceux de la Table ronde, ont été ses maîtres familiers. Comme beaucoup de ses contemporains, il a pu être tenté de bâtir quelque système, ou de reprendre quelque grande conception de l'antiquité, en y greffant des hardiesses érudites. Son adolescence avait éprouvé une enthousiaste admiration [2] pour Campanella, et il semble bien que, malgré certains nuages passagers, ces sentiments envers le généreux novateur de la *Cité du Soleil* n'aient jamais complètement fait place à l'irritation de l'homme offensé. Mais, ayant embrassé par la lecture et jugé grâce à son sens critique toute l'effervescence intellectuelle de son époque, il est vite revenu à l'état de « spectateur » averti ; il s'est donné le divertissement de contempler la mêlée des idées et de mépriser les erreurs trop flagrantes. Il avait commencé ses études de médecine avec Guy Patin, sous la direction de René Moreau, lorsque le président de Mesmes lui confia le soin de sa bibliothèque, ce qui, apparemment, décida de sa carrière. En 1626, nous le trouvons à l'Université de Padoue. Il en est rappelé par la mort de son père. Le discours latin d'apparat qu'il prononce en 1628 à la Faculté de Médecine de Paris, lors de la réception des licenciés, le met en évidence. Pierre du Puy, qui l'estime fort, le recommande au cardinal de Bagni, ancien nonce, qui a besoin d'un bibliothécaire et secrétaire. Naudé suit ce haut personnage en Italie, où il reste onze ans. Son protecteur lui ayant fait obtenir le titre de médecin honoraire de Louis XIII, il prend, en 1633, ses degrés à Padoue. « Adopté dans la famille du cardinal, il se consacre tout entier, écrit Sainte-Beuve, à ses devoirs envers le noble patron, à l'agrément libéral et studieux

1. *Portraits littéraires*, t. II.

2. « Ardentis penitus et portentosi vir ingenii ». Cf. aussi, *Lettres latines* de Naudé (la 31e à Campanella) et la dédicace reconnaissante que celui-ci fit à Naudé de son petit ouvrage : *de Libris propriis et recta ratione studendi*.

de cette société romaine qui l'apprécie à sa valeur. C'est alors le pontificat d'Urbain VIII, de ce poète latin, si élégant et si fleuri, qui se souvient volontiers de ses distiques mythologiques, et qui continue de les scander tout en tenant le gouvernail de la barque de saint Pierre. Naudé peut se croire transporté au règne de Léon X, d'un Léon X un peu affadi. En guise de cartes de visite, d'étrennes ou de remerciements, il adresse aux parents de son protecteur ou à ses amis de petits traités sans grande importance [1] ». — Il compose ses *Considérations politiques sur les Coups d'État* qui souvent font songer à Machiavel : nous aurons l'occasion de revenir sur ces ouvrages assez significatifs. A la mort du cardinal de Bagni, il est recueilli par l'opulent cardinal Barberini. Lorsqu'il regagne Paris (mars 1642), c'est encore pour remplir des fonctions de bibliothécaire auprès de Richelieu, puis de Mazarin. Le subtil ministre, devinant la véritable vocation de Naudé, le charge de constituer au meilleur compte, une collection de livres, dont il veut, d'ailleurs, faire profiter les savants. L'auteur du *Mascurat* s'acquitte de cette tâche avec le zèle le plus ardent. Il acquiert le fonds du chanoine Descordes de Limoges, les manuscrits de Loménie de Brienne, quelques épaves de la bibliothèque de Philippsbourg. Il ramène de Flandre, de Suisse, d'Italie, d'Angleterre un énorme butin ; il peut se vanter d'avoir mis au pillage, notamment, les magasins de bouquinistes romains. Janus Erythræus (alias Rossi) nous l'a représenté, au sortir de ces razzias, couvert de poussière et de toiles d'araignées, mais, sans doute, secrètement ravi d'avoir acheté, à des prix dérisoires, en pressant avec art un marchandage global, des piles monumentales de volumes. Son rêve le plus cher est, en effet, non seulement de réunir beaucoup de livres, mais aussi et surtout, de les classer « en vue du service et de l'utilité », puis d'en faciliter la consultation, d'abord aux érudits, ensuite, si possible, au public. Pour enrichir les rayons de sa bibliothèque, il ne reculerait pas devant certaines ruses ou « combinazioni » qui, peut-être, dénotent chez lui plus de conviction que de délicatesse.

1. Sur l'*Étude libérale*, sur l'*Étude militaire*, la *Bibliographie politique*, etc., etc.

Par malheur, en 1651, la magnifique collection de Mazarin, saisie dès 1649, est l'objet d'un arrêt du Parlement qui, malgré la protestation véhémente de Naudé [1] en ordonne la vente. Cette réserve fut dispersée. Désespéré, Naudé prête l'oreille aux propositions de la reine Christine ; il se rend à Stockholm. Mais, cette cour étant devenue « un guêpier de savants qui s'occupent à s'y jouer des tours », il y demeure bien moins longtemps encore que Voltaire ne demeurera à la cour de Frédéric II. D'ailleurs, il apprend que Mazarin, rentré à Paris, a l'intention de remettre sur pied l'œuvre renversée par la Fronde. En hâte, il regagna la France ; mais, abattu par la maladie, il meurt à Abbeville : « Je pleure incessamment, jour et nuit, M. Naudé, écrit son inséparable ami Guy Patin. Oh ! la grande perte que j'ai faite !... Je pense que j'en mourrai, si Dieu ne m'aide [2]. »

Dégageons de cette biographie deux points essentiels : Naudé est un bibliophile fervent qui a beaucoup lu et, comme on le verra, beaucoup retenu ; il a passé une bonne partie de sa vie hors de France et, plus spécialement, en Italie, où il a noué d'utiles relations et constaté le prestige de certaines doctrines qui, à des degrés divers, et peut-être à son insu, ont exercé une influence sur ses propres idées. A ce propos, notons quelques faits intéressants. Quoique, dans son *Addition à l'histoire de Louis XI*, publiée en 1630, avant son départ pour l'Italie, il ait nettement marqué sa prédilection pour « le plus advisé de nos rois », pour « l'Euclide et l'Archimède de la politique » ; quoique, dès lors, il ait approuvé cette maxime de gouvernement : Qui nescit dissimulare, nescit regnare, il nous paraît incontestable que l'auteur des *Considérations sur les Coups d'État* (1639), comme s'il suivait l'exemple de Machiavel, a de plus en plus abondé dans ce sens. Il laisse à Balzac et à d'autres doctrinaires de la politique les discours émus et un peu vides sur la Justice, la Clémence, la Libéralité, etc. ; il estime, avec Charron, que « la Justice, vertu et probité du Souverain, chemine un peu autrement que celle des particuliers ». C'est à une aune toute particulière

1. *Advis à l'adresse de nos seigneurs du Parlement* (1651).
2. Lettre du 25 nov. 1653.

qu'il convient de mesurer les hommes publics qui, fatalement, ont un point de vue tout différent du nôtre et un rôle souvent imposé par les circonstances. Déjà enclin au scepticisme [1], Naudé a fini de perdre ses illusions dans l'atmosphère romaine, dans la libre familiarité des cardinaux et des grands seigneurs italiens. Désormais Louis XI, Philippe de Macédoine, le perfide Ulysse et, pour certains cas, Tibère, voilà des modèles qui lui semblent très acceptables. L'assassinat, l'empoisonnement, le massacre sont gestes qu'il tolère aisément. Au besoin, il indique la meilleure façon de procéder. On dirait qu'il s'amuse à imaginer des expériences variées. Même quand il conseille la modération, ce n'est point par scrupule moral, c'est à peine par attendrissement ou compassion ; et ces rares instants de détente font mieux ressortir son extraordinaire sang-froid qui rappelle celui de l'auteur du *Prince*. Il affiche un superbe dédain à l'égard de la populace versatile, brouillonne, moutonnière, que mènent les calculs des grands et des chefs d'États [2]. On connaît son impassible et pénible apologie de la Saint-Barthélemy, à laquelle Guy Patin, douloureusement étonné, ne trouvait pour excuse [3] que l'influence du

1. Naudé aime à faire remarquer que le même train de doctrine dure jusqu'à ce que vienne un individu qui lui *donne puissamment du coude* et qui en installe un autre à la place. Il parle volontiers de cette grande roue des siècles qui fait paraître, mourir et renaître chacun à son tour, sur le théâtre du monde (cf. *Add. à l'hist. de Louis XI*, c. VI, et *Coups d'État*, début du c. IV).

Guy Patin écrit à Charles Spon, en 1657 : « M. Naudé se moquait des controverses religieuses et de ceux qui s'en mettaient en peine. Il disait qu'il fallait faire comme les Italiens, bonne mine sans bruit, et prendre en ce cas-là pour devise : intus ut libet, foris ut moris est (cf. à la p. 190 du Mascurat, une phrase malicieuse sur l'interprétation, au point de vue doctrinal, de la Sainte Écriture). *Ibid.*, p. 345. Naudé déclare qu'un homme qui aurait lu seulement le Nouveau Testament ne pourrait jamais connaître le détail de la religion catholique, vu qu'elle consiste en diverses règles, cérémonies, établissements, institutions, traditions et autres choses semblables, que les papes et les conciles ont établies de temps en temps, et pièces après autres, conformément à la doctrine contenue *implicite* ou *explicite* dans ledit livre. »

2. C. IV.

3. Cf. *Revue des Deux-Mondes*, 1er déc. 1843, p. 777. On fut plus indulgent en Italie!... c. III, t. II, p. 390. Le Vayer, *Petit traité sceptique*, t. V, p. 11, p. 190.

milieu italien sur son ami Naudé. Assurément, celui qui, avec tant de chaleureuse éloquence et de courage modeste, avait célébré la délivrance de Campanella, jusqu'alors persécuté, en adressant au pape Urbain VIII un panégyrique que, malgré un accès de colère causé par des offenses vite oubliées [1], il devait publier en 1644 pour défendre la mémoire du philosophe, — celui qui avait prodigué et devait prodiguer encore à ses amis et aux savants de si nombreuses preuves de dévouement et de bonté, n'avait point le cœur assez dur pour ne pas frissonner au souvenir des horreurs de la guerre civile. Il ne fallait pas davantage voir en cette apologie un de ces paradoxes auxquels se complaisait Naudé, déclarant par exemple, avec un flegme imperturbable, que la Pucelle d'Orléans n'avait été brûlée qu'en effigie [2]. C'était, selon nous, la logique même de cette sorte de positivisme politique, accentué et exagéré par le machiavélisme, qui l'avait entraîné à ces conclusions. Sur ce point et sur d'autres, il sera curieux de rapprocher l'auteur des *Coups d'État* de son contemporain La Mothe Le Vayer, auteur des *Dialogues d'Oratius Tubero*.

Essayiste délicieux, La Mothe Le Vayer [3] apparait à distance comme une sorte de « pince sans rire » qui a parfois réussi à donner le change sur ses véritables intentions, tout au moins sur la véritable portée de ses œuvres. Plusieurs de ses lecteurs furent tellement convaincus de son orthodoxie qu'ils n'hésitèrent pas à voir en lui un sceptique déguisé, un pyrrhonien au service de l'Église, un adroit collaborateur des Huet et des Glanvill. La Mothe Le Vayer avait, en effet, prétendu que son « doute » menait directement au seuil de la religion, précisément parce que la philosophie, « incapable de rien affirmer », avait besoin du secours de la grâce divine. En réalité, *les Discours de la contrariété d'humeurs qui se trouve en certaines nations et singulièrement la françoise et*

1. Cf. lettre de Naudé à Peiresc, datée de Riète, 30 juin 1636. Campanella, qui l'avait critiqué, est taxé d'ingratitude, de légèreté, d'orgueil et de charlatanisme.

2. Guy Patin ajoutait qu'elle s'était mariée et qu'elle avait eu des enfants (sur cette version, cf. le *Mercure galant*, nov. 1683).

3. Il était atteint du même « vice d'esprit » que Diagoras et Protagoras (Guy Patin, *Corresp.*, éd. Réveillé-Parize, lettre CCCLXVII).

l'espagnole (1636); *les Traités de la Vertu des Païens* (1642); *Du peu de certitude qu'il y a dans l'histoire* (1668); *les Dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero* (1698); tous ces petits livres, alertes et malicieux, faisaient revivre, en l'exagérant encore, la tradition pyrrhonienne de Raimond Sebond, de Montaigne, de Charron. Les cinq *Dialogues* avaient pour but de procurer « le repos et la tranquillité de l'âme dans l'indifférence ». Non sans abonder avec une joie mal dissimulée dans le sens de sa propre thèse, La Mothe avait consacré le premier à mettre en lumière la diversité et la contradiction des opinions, des coutumes et des mœurs des hommes; — le second, intitulé *Banquet sceptique*, à énumérer la singulière variété des mets, des boissons, des usages dans les repas, les différentes conceptions touchant l'amour et les relations des sexes ; — le troisième, à préconiser la solitude, dont les avantages et les charmes compensent aisément les biens chimériques, les vaines satisfactions du « monde », les divertissements tumultueux du vulgaire ; — le quatrième, à faire, à l'instar d'Apulée, d'Érasme, et aussi de Machiavel et de Bruno, l'ironique éloge « des rares et éminentes qualités des ânes de son temps »; — le cinquième, à souligner, conformément à l'exemple de l'auteur de *la Sagesse*, l'infinie multiplicité des religions, à agiter, du point de vue sceptique, le délicat problème de leur origine et de leur nature. On aurait donc pu se demander si son pyrrhonisme les enveloppait toutes, ou s'il épargnait le seul christianisme. « Oui, avait répété La Mothe, je fais une exception en faveur de la religion qui est fondée sur l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. » Fallait-il croire à son absolue bonne foi, ou ne voir là qu'une déclaration prudente, une distinction trop habile?... Et, même s'il était sincère, pouvait-on méconnaître la dangereuse influence de ces subtiles exégèses sur ceux des lecteurs qui ne s'arrêtaient pas aux exceptions, plus ou moins noyées dans l'ensemble ?

Le *Discours chrétien de l'immortalité* et les pages correspondantes d'Oratius Tubero procèdent du novateur qui souleva tant d'orages, de Pomponazzi. C'est à ce dernier que répliquent de nombreux « traités » contemporains. La Mothe Le Vayer

revient trois fois sur le fameux débat du Mantouan avec le péripatéticien Niphus [1]. Naturellement il accepte la distinction établie par Pomponazzi ; il reçoit le dogme de l'immortalité des mains de la foi, il le tient pour supérieur à tout effort de la raison ; non seulement, on ne peut le démontrer dans les limites du péripatétisme, mais c'est là un interminable sujet de disputes dans tout le cours de l'histoire de la philosophie [2]. Hors du christianisme, il y a eu de grands hommes et des gens de bien, qui ont cru l'âme mortelle. C'est faire tort à la religion de l'appuyer, et avec elle l'immortalité de l'âme, sur des opinions « humaines ». Pourquoi cet article de l'Immortalité ne dépendrait-il pas de la foi chrétienne aussi bien que ceux de la Trinité, de l'Incarnation et de la Résurrection ? [3] Le *Discours chrétien* contient trente-trois preuves de l'immortalité de l'âme. Bonnes et mauvaises, elles sont tirées indifféremment de Platon, d'Aristote, de Plotin, de Porphyre, de saint Thomas. Quelques-unes ont été, d'aventure, extraites du livre même de Pomponazzi, et Le Vayer n'a garde d'ajouter la réfutation qui les suivait. Il semble que le sceptique ait voulu témoigner de quelque bonne volonté ; il ramasse des arguments partout où il en rencontre ; ce n'est pas sa faute, s'il n'en trouve pas de démonstratif [4]. A la lecture du *Discours chrétien*, une réflexion se présente à l'esprit. Pomponazzi avait déclaré impossible de prouver l'immortalité, non seulement dans les termes de la doctrine d'Aristote, mais absolument, par aucun moyen, d'ordre philosophique [5]. Les écoles se crurent si fortes contre le novateur qu'elles se piquèrent de le battre sur le terrain même du péripa-

1. *Or. Tub.*, I, p. 362 ; II, p. 102. *Disc. chrét.*, p. 410, 411.

2. *Or. Tub.*, II., p. 103. Et p. 362 du 1er volume.

3. *Or. Tub.*, II, p. 103-104. *Disc. chrét.*, p. 478-480. Pomponazzi, *De Immort.*, c. xv.

4. Gassendi, dans son livre sur la *Vie d'Épicure*, p. 557, ne fait mention que de 23 preuves apportées par Le Vayer en faveur de l'immortalité de l'âme ; celui-ci lui dit, un jour, en riant, qu'il lui avait soustrait 10 arguments. Gassendi lui promit sérieusement de corriger cet endroit à la première occasion. (*Lettres de Le Vayer*, XCVII, t. VII, 1re partie, p. 48.)

5. *De immortalitate*, c. xv. Cf. sur Pomponace, l'ouvrage (même titre, Paris, 1635, p. 1-2 ; append., p. 19-20) du jésuite Antoine Sirmond.

tétisme. Cent ans plus tard, quand La Mothe Le Vayer écrit ses *Dialogues* et son *Discours chrétien*, non seulement Aristote et Platon, mais les néo-platoniciens, les philosophes de la scolastique, toutes les écoles réunies en un faisceau plus ou moins arbitraire, ne peuvent plus tenir tête à Pomponazzi. Sans doute, dans ce mélange de preuves, il y a encore quelques éléments de conviction, tout n'est pas pourri dans ce ruineux échafaudage. Mais tout est à refaire par la base, car il est trop risqué de mettre la démonstration de l'immortalité au bout d'un débat si laborieux et si aléatoire, et le scepticisme a beau jeu. Il faut tirer l'idée de l'âme des notions primitives, il faut conquérir ce dogme du premier pas [1]. Vienne une philosophie qui commence par délivrer l'âme de cette phalange inutile et compromettante d'arguments : le siècle lui appartiendra.

C'est surtout dans une comparaison des *Dialogues d'Oratius Tubero* et des *Considérations sur les Coups d'État* [2] que l'on peut saisir à la fois l'influence italienne et la parenté d'esprit qui relie La Mothe Le Vayer à Naudé. Oratius Tubero parle des affaires et de la constitution de la *Seigneurie*, comme s'il était au delà des monts [3]. Il traite les affaires d'État de *chansons politiques*, et c'est là une expression de Fra Paolo [4]. Naudé fit son livre à Rome, dans la maison d'un cardinal, spécialement à l'intention des Italiens [5]. Ainsi que Le Vayer, il s'était imprégné de la lecture de ce Machiavel perfectionné, le célèbre Fra Paolo, le théologien de Saint-Marc, qui fut trouvé capable de diriger la conscience du Conseil des Dix et d'ajouter aux statuts de l'Inquisition d'État [6]. Un moine aussi « affranchi », un théologien qui tenait en échec la cour de Rome, ne pouvait manquer d'avoir une grande vogue en

1. Cf. Cousin, *Hist. de la phil. mod.*, 2e leçon.
2. A rapprocher des *Coups d'État* de Gabriel Naudé, l'intrigue de la *Mort de Pompée* (cf. l'excellente édition que M. Hémon a donnée de cette tragédie de Corneille).
Comme Naudé, Corneille avait travaillé « sous Richelieu ».
3. I, p. 86 ; II, p. 251-290.
4. I, p. 87 ; II, p. 246.
5. *Coups d'État*, Avertissement, c. I, p. 32 et sq. et t. I, p. 131.
6. *Or. Tub.*, II, p. 246, 252, 267 ; Naudé, c. V, t. II, p. 229, 232, 238.

France parmi les politiques, les gallicans, les libres penseurs [1]. Le Vayer ne met pas de bornes à son admiration pour lui, et si Naudé garde un peu de réserve à son endroit, c'est qu'il est à Rome, attaché à la personne du cardinal de Bagni. Les idées italiennes, venant à tomber dans ce fonds sceptique, apporté de France, y font merveille. La morale asservie à la politique [2], l'inspiration surnaturelle tournée en dérision, Jeanne d'Arc audacieusement niée [3], le peuple ravalé bien au-dessous des bêtes [4], la religion abaissée à ce point qu'elle devient une machine à gouvernement, l'art d'employer faux miracles et charlataneries [5], la théorie des libelles perfides et de la prédication empoisonnée [6], l'apologie enfin, la triste apologie de la Saint-Barthélemy [7], voilà pour laisser bien loin en arrière et Machiavel et Fra Paolo, voilà pour ouvrir les yeux de tout le monde sur le scepticisme. La science politique n'est qu'un vain amusement. Ces mystères puérils, cette parade de secrets d'État, *ces arcana-Imperiorum* sont faits pour le vulgaire [8] ; ce qu'on en pense ne se dit que de seul à seul, d'ami à ami, ou ne s'imprime qu'à douze exemplaires pour des intimes [9]. Force, justice, prudence, autant de mots qui changent de sens, en passant au service des souverains et des ministres. La force de l'homme d'État n'est que la faiblesse et l'imbécillité des gouvernés, la variabilité de notre nature infirme et débile, la diversité des opinions, des sectes, des religions [10] ; sa justice est artificielle, de nature toute particulière et adaptée aux besoins et aux nécessités de l'État, sans souci de l'équité ordinaire ; sous beau-

1. Fra Paolo envoyait ses livres à de Thou (*Biog. univ.*, V).
Sur Paolo Sarpi, cf. Daru, *Hist. de Venise*, l. 29, fin du l. 39, notes du t. VI. — Article du comte de Lanjuinais, dans la *Revue encyclopédique*, t. IV, p. 47.
2. C. II et III.
3. C. III, t. I, p. 366.
4. C. IV, t. II, p. 22-31.
5. C. V, t. II, p. 246.
6. C. IV, t. II, p. 31-50.
7. C. III, t. I, p. 379-392.
8. Naudé, c. I, p. 49 ; c. II, p. 97-108.
9. Naudé, *Avertissement*.
10. Naudé, c. V, t. II, p. 236.

coup de bonnes actions, il est bien permis de dissimuler quelque vice[1]. Sa prudence suit également des voies écartées et obscures. Elle n'a rien de constant, rien d'assuré. Les politiques du commun sont éblouis de la grandeur des événements et de l'éclat de la toute puissance ; ils s'imaginent qu'au Louvre tout se fait avec poids et mesure et que les hommes d'État sont les plus beaux esprits de leur siècle. Mais, de même qu'au jeu de cartes, certaines personnes savent des piperies et des façons de les brouiller, sans cependant être très expertes dans la tactique du jeu, de même, dans les affaires politiques, les esprits grossiers valent souvent mieux que les subtils[2]. Il arrive que les effets les plus considérables naissent des plus petites causes[3]. Si, par hasard, l'on doutait encore de la liaison qui existe entre les *Dialogues* et les *Coups d'État*, entre le scepticisme et le machiavélisme, il suffirait de se souvenir du troisième livre de *la Sagesse*. Grâce au pyrrhonisme, la Vertu de Charron pactise avec la perfidie, enseigne l'art d'excuser la tyrannie, de côtoyer l'honneur sans lui tourner le dos[4], de coudre ensemble la peau du lion et celle du renard. Montaigne avait déjà dit[5] : « En toute police, il y a des offices nécessaires...

1. Naudé, c. v, t. II, p. 253 ; *Or. Tub.*, II, p. 300-306.
2. *Or. Tub.*, II, p. 286-291 ; Naudé, c. v, p. 230.
3. *Or. Tub.*, II, p. 287-289 ; Naudé, c. IV, t. II, p. 13-22.
4. III, c. II, 34. Et aussi : I, c. 39.
5. «En toute police il y a les offices nécessaires, non-seulement abjects mais encore vicieux ; les vices y trouvent leur rang et s'emploient à la cousture de nostre liaison, comme les venins à la conservation de nostre santé. S'ils deviennent excusables, d'autant qu'ils nous sont besoing et que la nécessité commune efface leur vraye qualité, il fault laisser jouer cette partie aux citoyens plus vigoureux et moins craintifs qui sacrifient leur honneur et leur conscience comme ces autres anciens sacrifierent leur vie pour le salut de leur pays... Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente, et qu'on massacre ; résignons cette commission à gens plus obéissants et plus souples. » (*Essais*, de l'utile et de l'honnête, l. III, c. I.) Cf. Merlant, *Rev., Cours et conf.*, mars 1913 :

« Toute action comporte erreur, injustice ; tout métier, toute « vocation » entraîne « une fourbe ». — Action, vie intérieure, ce sont deux ordres absolument distincts, encore que l'une puisse offrir à l'autre matière à s'exercer ; et la culture du moi représente, en face de l'ordre déchu, qu'est l'action, quelque chose comme l'ordre de la grâce, qui est contemplation et jouissance de soi, et, en soi, de l'humanité. Allant plus loin, Montaigne a cru à la supériorité de l'homme de pensée dans l'action, justement parce qu'il n'en est pas dupe. Il se rend largement

Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre : résignons cette commission à gens plus obéissants et plus souples. »

Sur l'état des croyances en Italie et sur les philosophes de ce pays, les *Naudæana*[1] nous fournissent des renseignements curieux qui ont, tout au moins, l'avantage de nous indiquer l'opinion autorisée d'un érudit ou d'un témoin. « L'Italie abonde en ces sortes de gens qui pénètrent le plus avant qu'il leur est possible dans la nature, et ne croient rien plus. Pour trouver Dieu dans le désordre qui est aujourd'hui dans le monde, il faut avoir de la modestie et de l'humilité ; il faut soumettre son esprit aux sacrés mystères de la Religion : *captivantes intellectum in obsequium fidei*, dit saint Paul..... Les Italiens prisent fort ce que M. du Bellay a fait contre les moines..... Beaucoup ont écrit sur l'immortalité de l'âme, sans y croire, au point de faire douter de tout leurs lecteurs.... Casaubon est estimé à Rome comme un homme très savant et un grand critique ; il a dit dans ses Épitres : *Si Atheus essem, Romae essem*, et je pense qu'il dit vrai, mais il ne sera jamais le premier, il y en a bien d'autres avant lui, et il y en aura encore après. *Ejusmodi Theodororum maximus est proventus in Italia*. Si le bon homme fut allé à Rome, comme il y étoit invité, il eut pu s'y gâter et s'y perdre, comme beaucoup ont fait, in illa negotiosa otiosorum matre. Obiit Londini Kalend. Julii ann. 1614, filium habuit Augustinum Ordine Capucinum, pietate et doctrina insignem, qui ante paucos annos Calesii nefario quorundam scelere venenatus interiit, ut narrat Ogerius in Itinere Danico anni 1635, p. 12..... *Hieronymus Borro*, professeur de Philosophie à Pise, étoit fort chéri du Grand

justice (III, I). Nature souveraine, nature privilégiée, l'action est pour lui une série d'inspirations droites ; sa prud'homie intuitive se tient en relations constantes avec la vérité.

En face du machiavélisme, Montaigne, qui a horreur du mensonge, ira jusqu'à imaginer toute une conception de la justice immanente pour s'expliquer la présence du mensonge dans la politique. Le prince obligé de *gauchir sa parole* doit attribuer cette nécessité *à un coup de la Verge divine*, etc.). Il a essayé d'élever l'action politique jusqu'à la morale. »

1. *Edition déjà indiquée* passim et notamment : pp. 10, 46, 57, 15, 54, 127, 244, 249, 31, 35, 163, 117, etc.

Duc ; c'étoit un Athée parfait ; il n'a pas été brûlé, mais il le méritoit bien ; il avoit dit un jour que *supra octavam sphœram nihil est.* L'Inquisiteur le voulut obliger à se dédire. Il monta en chaire le lendemain et dit à ses auditeurs : Messieurs, je vous ai maintenu et prouvé que supra octavam, etc.... : on veut que je me dédise ; je vous assure que, s'il y a autre chose, ce ne peut être qu'un plat de macarons pour M. l'Inquisiteur, *quo dicto se fuga proripiens saluti consuluit.* Il eût été brûlé plusieurs fois sans le Grand Duc qui l'aimoit ; il est pourtant mort ensuite... »

Voici maintenant quelques jugements sur les philosophes italiens dont l'influence a été particulièrement sensible en France : « Cardan naquit à Milan l'an 1501. Il a été fort grand esprit, qui a tout seû et tout voulu savoir. *Sed quia multa sunt hominum generi impervia et incognita, multis in locis nugatus est, nec solum ibi humanæ imbecillitatis, sed etiam propriæ inconstantiæ luculenta testimonia edidit.* Mais on ne peut nier qu'il n'ait eu un esprit prodigieusement grand et savant ; même les Italiens disent de lui : *plura scripsit quam legit, plura docuit quam didicit. Senex, naturæ legibus satisfecit, Romae anno 1576* où il avait été appelé pour être médecin de Grégoire XIII *ætatis 76. Multa anecdota reliquit, in primis librum de Arcanis aeternitatis*, que Thomassin dit avoir vu à Rome; je l'ai vu aussi en la Bibliothèque du Cardinal Pio ; c'est un excellent Livre et des meilleurs qu'il ait faits. Scaliger dans son livre *de Subtilitate adversus Cardanum ejus inæqualitatem ubique diligenter notat, et ait in quibusdam plus homine eum sapere, interdum minus pueris intelligere.* Je ne sais que vous dire de sa religion ; c'étoit un esprit si inconstant, qu'il ne savoit pas lui-même ce qu'il étoit ; et néanmoins, c'étoit un homme qui n'étoit pas trop chargé et qui n'avoit pas l'esprit trop embarrassé des articles de notre foi, ny des mystères de la religion chrétienne. Tout ce qu'on dit de Dieu, du Paradis, du Purgatoire, des Enfers, de l'Immortalité de l'Ame, *de statu animarum post mortem*, lui étoient des choses fort problématiques, aussi bien qu'elles l'ont été depuis à beaucoup d'autres... Le Livre que Cardan a fait de la Sagesse et celui de Charron sont fort bons : celui

de Charron n'est que la théorie, dont celui de Cardan est la pratique. Le traité du même Cardan *de l'immortalité de l'âme* est la théorie dont son *Proxeneta sive de Prudentia civili* est la pratique. Ceci marque l'ordre dans lequel il faut lire ces livres... Un des descendants de Cardan disait que celui-ci avait été à Rome, en intention d'y devenir Cardinal, et qu'il y avoit été empoisonné. » Ailleurs, les *Naudæana* nous apprennent que, si Pomponace était un pur péripatéticien, Cardan n'a jamais nettement pris parti, et qu'en tout cas, c'est seulement par ses affirmations les plus solides qu'il fait songer à Aristote.

Pomponace est assez longuement apprécié dans le même recueil : « *Petrus Pomponatius* était un professeur de philosophie à Padoue au temps de Léon X ; on voulut lui faire son procès et il fut en grand danger d'être brûlé ; mais le Cardinal *Petrus Bembo* le sauva........................

...Ganellus, Jacobin fort savant, etoit son ennemi capital. Pomponatius fit une apologie pour son Livre, qui étoit pire que le Livre même. Je n'ai jamais vu philosophe qui n'ait loué Pomponace, quoi qu'il eut écrit contre lui ; c'est signe que c'était un bon homme. Il n'étoit ni prêtre ni marié... Il a enseigné à Bologne *animas post mortem corporis interituras ex sententia Aristotelis. Vide Jovium in Elogiis.* Il mourut à Bologne, âgé de 63 ans, d'une rétention d'urine. Il fut rapporté et enterré à Mantoue. Personne n'a encore repris ses livres de fausseté et n'a pu renverser ses raisons... Pomponace a voulu rendre une raison naturelle du miracle de Lazare ressuscité, en son livre *de Incantationibus.* Un médecin de Montpellier nommé *La Porta*, environ l'an 1608, fit un discours public pour tâcher de prouver qu'en cette résurrection il n'y eut pas de miracle, s'étant faite dans le quatrième jour, et qu'elle ne pouvait être miraculeuse qu'après les quatre jours entièrement passez, et attribuait cela aux nombres et à une réfraction du septénaire ; mais tout cela n'est que des contes, *verbaque inania*, pures impietez punissables par le feu, *flamina et ferro.* Pomponace était un Athée, ou du moins un Libertin très dangereux, parce qu'il avoit de l'esprit. Ce La Porta était un juif et de race et de religion, descendant

des médecins juifs venus d'Espagne en Avignon et à Montpellier. J'ai vu aussi, en Italie, un méchant Livret en Latin fait par un medecin intitulé *de Resurrectione mortuorum naturali*, où il tâche de rendre raison naturelle de ces miracles : mais ce sont contes, *Meræ nugæ. Ea quæ sunt fidei credenda sunt firmiter, nullaque indigent probatione.* » Il est vrai que, dans les additions et corrections des *Naudæana*, et par une sorte de contradiction qui vient corriger heureusement l'excessive sévérité du précédent passage, le métaphysicien mantouan est lavé de ce reproche en ce qui touche la résurrection de Lazare ; il l'aurait mise, en effet, au nombre des miracles qu'on ne peut expliquer naturellement. (Traité *de Incantationibus*, cap. VI, p. 87-88 de l'édit. in-8° de Bâle, 1556.)

Naudé a vécu « trois mois dans la conversation de Cremonini » qu'il semble tenir en grande estime [1]. Ce philosophe « était aussi bien logé et meublé à Padoue qu'un cardinal à Rome, en un palais magnifique. Il avait à son service maître d'hôtel, valets de chambre et autres officiers, et de plus deux carrosses et six beaux chevaux... Il avait quatre cents écoliers quand il mourut... Sa chaire resta vacante vingt-sept ans, faute d'un homme qui pût la remplir comme lui. » Contre Caimo, qui avait publié une violente réfutation des doctrines du maître padouan, Naudé prit le parti de Cremonini. Voici comment il le juge (p. 115) : « Ce Crémonin était un grand personnage, un esprit vif et capable de tout, un homme déniaisé et guéri du sot, qui savait bien la vérité, mais qu'on n'ose pas dire en Italie. Tous les professeurs de ce pays-là, mais principalement ceux de Padoue, sont gens déniaisés, d'autant que, étant parvenus au faîte de la science, ils doivent être débarrassés des erreurs vulgaires des siècles et bien connaître Aristote, de l'esprit duquel ce Crémonin est un vrai tiercelet et un parfait abrégé. Ces messieurs, qui sont gens *raffinés* et dont le nombre est grand en Italie, savent bien discerner dans

1. J'ai ouï dire, écrit Naudé dans le *Théâtre anatomique de Paris*, que, quand Hippocrate et Galien auraient voulu faire ensemble le *De principatu membrorum* de Cremonini, ils n'auraient pas mieux fait. » (*Naudæana*, p. 115, éd. de Paris, chez Florentin, 1701).

les grands le vrai d'avec le faux... Crémonin cachait finement son jeu... Machiavel et lui étaient à deux de jeu. »

Bref, il le regarde comme un esprit avisé et un peu sceptique. A ce point de vue, il le rapproche non seulement de Machiavel, mais aussi de Cardan, de Pomponazzi, de Bembo, de Vanini, de Castellano [1].

Nous avons déjà marqué les raisons de ses sympathies pour Machiavel. Dans les *Naudæana*, il vante « cet esprit excellent et prodigieux, très prisé en Italie et dont Gaspard Scioppius, ennemi des jésuites, a défendu les idées en un livre imprimé à Rome et loué par Grotius. » Il fait observer qu'à Rome, on obtient la permission de tout lire, sauf les protestants, Machiavel, les traités d'astrologie judiciaire et ceux des adversaires de la puissance pontificale. Il classe parmi les athées Pietro Manzoli [2], dont le procès fut instruit dans la ville des papes. Quant à Bérigard [3], il ne jure que par Aristote et se moque de toute la religion des Italiens. Aussi bien, selon Naudé, il convient de faire état d'Aristote [4], très supérieur à Platon, « qui était un cabaliste et dont la doctrine peut sembler un fondement à toutes les sottises et rêveries ».

Niphus, si nous en croyons Naudé, fut un philosophe excellent, un médecin distingué, un érudit profondément versé dans tous les secrets de l'astronomie et de la théologie. En 1633, Naudé fait paraître sa *Bibliographie politique*. Il y passe en revue les principaux théoriciens de l'art du gouvernement : il cite Botero : Della Ragione di Stato, et il ajoute (p. 71) : « Superiori vero ac nostra aetate non defuerunt sane qui eamdem de principatu tractationem laboribus suis illustrandam explicandamque susceperunt, ex quibus Niphus et Machiavellus principes suos effinxere quales ut plurimum deprehenduntur. » Quelques pages plus loin (108), il apprécie Machiavel d'une façon aussi pittoresque que profonde : « Secreta principum occultasque fraudes et nequitias ministrorum ac omnia quae in politicis regnorum administrationibus velut sacra

1. P. 53 et sq.
2. P. 66.
3. P. 111.
4. P. 127.

Eleusini nocte quadam obscura tegi debent, inapertum proferunt, nudamque et sine veste Dianam unicuique profano conspiciendam præbent, quemadmodum Procopius et Machiavellus. »

*
* *

Toujours à l'affût des nouvelles, des particularités et des personnalités ; franc-parleur et franc-jugeur ; avide des *on-dit* qui courent, les répétant non sans les colorer de son humeur ou sans les redoubler de son accent ; *anecdotier*, comme La Fontaine était un fablier ; esprit jaillissant, primesautier, sans rigueur méthodique, à bâtons rompus ; grand admirateur d'Érasme, de Joseph Scaliger et de Fernel ; intraitable ennemi des charlatans et des fourbes ; défenseur obstiné de la tradition, de la Faculté ; bourgeois prudent et méfiant, dont la verve gaillarde s'acharne à belles dents sur les inventions, trop hardies à son gré, et sur les paradoxes hasardeux ; le médecin Guy Patin[1], qui fut d'ailleurs très lié avec Gassendi et Gabriel Naudé, n'a pas laissé passer inaperçue l'influence italienne. Bien qu'il ait refusé un *bénéfice* et nettement déclaré qu'il n'avait pas la vocation ecclésiastique, il serait tout à fait excessif de le classer parmi les libertins. Son bon sens rassis demeure incapable de s'élever jusqu'aux conceptions métaphysiques. Il n'est même pas de taille à embrasser les fortes déductions des systèmes réellement construits. Il est à la fois positif et fragmentaire. Mieux que l'argument exact ou subtil, il manie l'ironie mordante ou la raillerie grassement rabelaisienne. Pas plus que les chimistes ou les apothicaires, il ne ménage les moines ni les jésuites, dont il honnit la « théologie sophistique ». Il prise fort, en revanche, M. Arnauld et, d'une façon générale, tous les écrivains de Port-Royal, non par communion de sentiments ou de doctrine, mais par une sorte de complicité intellectuelle et de sympathie morale, comme des modèles de loyauté et de caractère. Il estime infiniment Pascal, l'auteur alors anonyme des dix-huit petites Lettres. Visiblement, il aime les âmes de cette trempe. Lui qui, dans une boutade de jeunesse, avait affirmé à M. de

1. Cf. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. VIII.

Lamoignon que « s'il eût été dans le Sénat lors du meurtre de Jules César, il eût donné au dictateur le vingt-quatrième coup de poignard », il révèle les vrais scrupules d'une conscience très droite, en écrivant ces lignes si pures de tout machiavélisme. « On a imprimé en Hollande un livret intitulé : *Traité politique, etc.* : que tuer un tyran n'est pas un meurtre ; on dit qu'il est traduit de l'anglais ; mais le livre a premièrement été fait en français par un gentilhomme de Nevers, M. de Marigny, qui est un bel esprit. Cette doctrine est bien dangereuse, et il serait plus à propos de n'en rien écrire. Je n'aime point qu'on fasse tant de livres *de Venenis*, par la même raison. J'ai toujours en vue le bien public... »

En matière de religion, il ne craint pas, avouons-le, de se contredire avec désinvolture, et il ne souffre pas de ses inconséquences. Il est convaincu qu'entre la foi et la science, il ne peut y avoir nul conflit, si chacune d'elles reste dans son domaine. Il se complaît dans sa magnifique bibliothèque : « J'ai fait mettre, dit-il, sur le manteau de la cheminée, un beau tableau d'un Crucifix... Aux deux côtés du Bon Dieu, nous sommes tous deux en portrait, le maître et la maîtresse... Aux deux coins, Erasme et Joseph Scaliger : vous savez le mérite de ces hommes divins. Si vous doutez du premier, vous n'avez qu'à lire ses Adages, ses Paraphrases sur le Nouveau Testament et ses Épîtres. J'ai aussi une passion particulière pour Scaliger, des œuvres duquel je chéris les Épîtres et Poèmes spécialement ; j'honore aussi extrêmement ses autres œuvres, mais je ne les entends point... » Il ajoute qu'au milieu de cette pièce, sur une large poutre transversale qu'éclairaient également deux fenêtres percées l'une en face de l'autre, étaient représentés en médaillons vingt-quatre hommes illustres qui lui composaient une « compagnie » de choix. Le Crucifix — et c'est là un point capital — présidait donc à cette réunion, sans doute un peu arbitraire, de savants et de philosophes très divers qui se réconciliaient tant bien que mal dans le culte, global et légèrement superstitieux, professé envers eux par l'excellent Guy Patin ! Avant d'acheter une maison place du Chevalier-du-Guet, celui-ci, d'ailleurs, avait déjà orné d'effigies analogues celle qu'il occupait rue des Lavandières-Sainte-

Opportune. Doyen, il y avait convié à un festin de bienvenue trente-six de ses collègues qui, d'après son propre récit, « y firent grande chère. Je ne vis jamais, écrit-il[1], tant rire et tant boire pour des gens sérieux... C'était du meilleur vin vieux de Bourgogne que j'avais destiné à ce festin. Je les traitai dans ma chambre, où, par-dessus la tapisserie, se voyaient curieusement les tableaux d'Erasme, des deux Scaliger, père et fils, de Casaubon, Muret, Montaigne, Charron, Grotius, Heinsius, Saumaise, Fernel, feu M. de Thou, et notre bon ami, M. Naudé... Il y avait encore trois autres portraits de feu M. de Sales, évêque de Genève, M. l'évêque de Belley [Camus], Justus Lipsius, et enfin, celui de François Rabelais, duquel autrefois on m'a voulu donner vingt pistoles. Que dites-vous de cet assemblage ?... » Nous confessons que, tout d'abord, il semble dénoter la plus charmante fantaisie, l'éclectisme le plus hospitalier. En ce qui concerne Rabelais, voisinant ainsi avec le grave Juste Lipse, on pourrait soutenir que, le Pantagruélisme étant une « certaine gaîté d'esprit confite *en mépris des choses fortuites* » ou, si l'on préfère, une sorte d'ataraxie et d'indifférence à l'égard des choses « qui ne dépendent pas de nous », l'apôtre de cette doctrine, malgré les apparences, se rapprochait effectivement d'Epictète et de la morale stoïcienne et, par suite, méritait de figurer à cette place, dans la chambre de Guy Patin. Mais ce serait là, tout bien pesé, une explication un peu complaisante et qui, en tout cas, ne dissiperait pas l'étonnement causé par la présence de saint François de Sales en un tel groupe. Guy Patin n'a point saisi ces nuances complexes ! Tout simplement, il s'est proposé de constituer dans son intérieur la galerie des « sages », persuasifs ou austères, chrétiens, stoïciens... ou épicuriens, dont il admirait les ouvrages et le caractère, sans trop se demander si la « prud'homie » ou l'art de vivre, enseigné par les uns, coïncidait absolument avec l'idéal de vertu et l'état de grâce décrit par les autres.

Il se l'est d'autant moins demandé qu'il ignore l'inquiétude religieuse. Laissons-le, quand il s'entretient dans l'intimité

1. Lettre du 1er décembre 1650.

avec ses amis Gassendi et Naudé, feindre une provocante hardiesse, jouer au frondeur, affecter, en parlant des cérémonies de l'Église ou même de certains dogmes épineux, des airs de matamore ou d'iconoclaste : il s'en fait accroire à lui-même ! Au fond, s'il est un peu sceptique sur les « indulgences », il attribue la plus grande efficacité aux prières des gens de bien qu'il invite à intercéder pour lui auprès de Dieu. C'est d'un accent pénétré qu'il déplore l'existence dissolue et frivole de ces « brutaux épicuriens » qui, pareils aux « pourceaux », cherchent les immédiates et grossières jouissances, sans comprendre le véritable sens de la vie, et que frappe toujours le juste courroux du Ciel. Des Barreaux en est, à ses yeux, un lamentable exemple, « lui qui a infecté tant de pauvres jeunes gens de son libertinage » hélas ! renforcé par un séjour en Italie, et « dont la conversation était bien dangereuse et pestilente au public ». Il stigmatise les « politiques qui font de bonne heure provision d'athéisme, afin que les scrupules de conscience ne les empêchent pas de faire fortune [1] ».

Objectera-t-on [2] qu'il n'a pas l'air très scandalisé des attaques dirigées par Palingenius contre prêtres et moines ? C'est là malice de bourgeois, presque digne d'un Boileau ! Objectera-t-on qu'il parle en termes élogieux du « déiste Averroès » ; qu'il est très favorable à Cardan, tout en lui reprochant sa paresse ; qu'il met au-dessus de tous les autres systèmes le péripatétisme d'Aristote comme essentiellement positif et incompatible avec « les miracles, la sorcellerie, la révélation et les choses de la Cabale » ; qu'il blâme le « novateur » Telesio d'avoir combattu les principes du Stagirite ; qu'enfin, il cite, sans le critiquer, André Césalpin, dont, cependant, la doctrine s'écarte assez ostensiblement de l'or-

1. Lettre du 4 mars 1661.

2. *Naudæana et Patiniana* ou Singularitez remarquables prises des Conversations de MM. Naudé et Patin.

Seconde édition, revue, corrigée et augmentée d'additions au *Naudæana* qui ne sont point dans l'édition de Paris.

A Amsterdam, chez François van der Plaats, marchand libraire dans le Gapersteeg.

M DCCIII (ajouté à la plume 1702 et non 1703).

Patiniana, p. 14, 117, 78, 121, 60, 88, 51, 33, 4, 91, 37.

thodoxie ? Nous répondrons que cette attitude est naturelle de la part d'un Doyen de la Faculté, fermement attaché à la tradition du pur aristotélisme, et qui, spontanément, réserve ses sympathies aux continuateurs du Maître, ses épithètes les plus dures aux détracteurs ou aux indépendants, sans trop soupçonner quelles armes perfides certains fervents interprètes du philosophe grec prêtent au « libertinage ». Au surplus, les convictions religieuses de Guy Patin ont assez de solidité et s'ordonnent avec assez de clarté pour assurer, en beaucoup de cas, une parfaite précision à son diagnostic, par exemple, lorsqu'il relève l'athéisme de l'Arétin, la « fausse science » de Vanini, qu'il ne ménage guère, la « capricieuse bizarrerie » de Bruno, génie d'ailleurs inventif, — lorsqu'il se moque de l'étrange démonologie de Pierre Bodin, lorsque, sans mots acerbes, il mentionne, comme apparemment inoffensif, l'encyclopédisme de Paracelse, lorsque, au contraire, il signale, d'après Scaliger, Étienne Dolet comme un négateur. En somme, s'il tient en piètre estime[1] « les fanfreluches romaines et papimanesques » ; s'il « perd pied dans les abîmes de la Providence » ; si, craignant d'être dupe, il refuse d'accorder créance aux « prophéties, aux miracles, aux apparitions[2] » ; bref, s'il manifeste souvent les idées « moyennes » d'un lecteur de Rabelais et des vieux conteurs, d'un Parisien narquois et d'un médecin circonspect, Guy Patin n'en demeure pas moins, au sens plein du terme, un chrétien, qui ne peut tolérer « les courtisans enragés et athées », et qui réagit presque instinctivement contre les doctrines pernicieuses. Il emploie ses rares loisirs à « méditer sur la patience de Dieu à l'égard des péchés des hommes, et à considérer le tric-trac du monde ». Il a décliné, par amour de Paris et de son chez-soi, la proposition flatteuse d'aller professer à Bologne et à Venise. Mais, obligé de s'expatrier à la suite d'une fâcheuse aventure, son fils Charles va justement occuper une chaire à Padoue. Il présidera l'Académie de Ricovrati. Très probablement, il communique à un père désolé ses impressions sur les philo-

1. Cf. Bertrand, *op. cit.*, p. 24-25.
2. Cf. *Nouvelles lettres à Spon*, t. II, p. 183. « Mundus omnis exercet histrionem. »

sophes et les savants italiens de l'époque. Les jugements de Guy Patin sur les plus illustres représentants de la pensée italienne seraient donc, à différents degrés, inspirés par des souvenirs de lectures personnelles (songeons à l'extraordinaire richesse de sa bibliothèque), par des appréciations que lui aurait transmises son fils, et par les avis, plus autorisés, qu'aurait formulés, au cours de leurs entretiens érudits, le docte et nomade Gabriel Naudé.

Relevons encore quelques détails dans sa Correspondance. Il s'intéresse au *De utilitate ex adversis capienda*, de Jérôme Cardan [1]. Il écrit à Ch. Spon [2] : « Je vous procurerai et vous enverrai ce catalogue des œuvres de Cardan qui sont ici [à Paris] chez M. Billaine, et je vous dirai aussi, pour donner avis à M. Huguetan sur le dessein qu'il peut avoir eu d'imprimer les œuvres de Cardan, qu'il y a environ vingt-cinq ans qu'un libraire de Genève eut le même dessein ; à cause de quoi, fut dressé un catalogue de toutes les œuvres de cet auteur qui a été imprimé in-folio et que feu M. Naudé m'a autrefois montré, lequel aimait cet auteur d'une affection toute particulière. » Ce Cardan était, d'ailleurs, un esprit très « inégal » : il a dit quelquefois « bien des sottises » [3] ! Naudé affirmait [4] « qu'il fallait demeurer comme on était, et que c'était la marque d'un esprit mal tourné de changer si souvent de religion, que le tout n'en valait pas la peine ; qu'il avait séjourné treize ans en Italie, intime ami de Cremonini, qui n'était pas meilleur chrétien que Pomponazzi, Machiavel, Cardan et toutes les autres âmes moutonnières dont le pays abonde ; j'entends l'Italie, où il y a bien plus de rusés et fins politiques que de bons chrétiens, excepté les jésuites et les moines qui sont grands serviteurs de Dieu, hommes d'honneur, de charité, de probité et de conscience. » La fin de cette phrase est évidemment écrite « cum grano salis ». Guy Patin rapporte que Palingenius [5], — l'auteur du *Zodiacus vitae*,

1. Édition Réveillé-Parize, lettre XV, p. 29. Lettre LXXV.
2. Lettre CCLXVIII.
3. Lettre CCCXV.
4. Lettre DCCCXVI.
5. Lettre CCCLI.

qui fut publié à Bâle et à Lyon, — fut déterré et brûlé, sans doute pour s'être moqué avec trop d'âpreté des prêtres et des moines. Pomponazzi et Niphus [1] discutaient de l'immortalité de l'âme en présence de Léon X « qui n'y croyait pas plus que l'on n'y croit aujourd'hui à Rome ». Quant à Machiavel [2], ce n'est qu'un diminutif de Tacite. Au surplus « Naudé prisait fort Tacite et Machiavel... Tout le monde blâme ce dernier, et cependant le suit, le pratique, et principalement les moines, les supérieurs de religion, le pape et la cour romaine. » Guy Patin nomme également, outre Martin Delrio [3] qui a produit un livre « plein de sottises » : *les Disquisitiones magicæ*, André Césalpin [4], auquel on doit l'*Investigatio dæmonum peripatetica* (Venise, in-4°, 1593). L'Italie, en somme, lui apparaît sous des couleurs assez peu séduisantes : « C'est, déclare-t-il [5], un pays de vérole, d'empoisonnements et d'athéisme, de juifs, de renégats et des plus grands fourbes de la chrétienté. » Jamais, il n'ira visiter ce pays infecté de « moinerie et d'hypocrisie ». C'est la philosophie italienne qui est, en partie, responsable de la diffusion du libertinage en France : « On ne dit plus rien de M. des Barreaux. Je ne sais où il est à présent. Il a vécu de la secte de Cremonini. Point de soin de leur âme et guère de leur corps, si ce n'est trois pieds en terre [6] ».

*
* *

Campanella, dans l'*Atheismus triumphatus* (1631), rapproche des athées les « machiavélistes ». Il parle de l'auteur du *Prince* en ces termes : « iste autem M. familia quidam nobilis, sed batardus, omnium scientiarum fuit expers et tantummodo astutiam quamdam ex historia rerum hausit humanarum... »

1. Lettre CCCIX.
2. Lettre DXXIX.
3. Lettre CLXXI.
4. *Ibid.*
5. Lettre CCCCLII.
6. Lettre DCCXIV. Cette lettre est datée du 18 juin 1666. Un an et demi après, le sonnet du Pénitent est imprimé dans un « Recueil de pièces galantes de Mme la comtesse de Suze et... autres », sous ce titre : Sonnet du sieur D. B..... [des Barreaux] en mourant (31 déc. 1667).

Sa doctrine est, d'ailleurs, « funeste aux princes : exitialis principibus. »

Dans le *de Gentilismo non retinendo* (1636 ; — éd. de Paris, 1693, in-12, p. 56), il déclare « que le machiavélisme est sorti de l'aristotélisme », ce qui, d'après le contexte, est, à ses yeux, la plus fâcheuse des filiations. Dans le *de Monarchia hispanica*, il traite Machiavel de scélérat, lui reprochant d'avoir eu pour disciple César Borgia « qui per astutias suas principatum Romaniæ perdidit » (édition imprimée à Harderwic, 1640, in-18, p. 28).

*
* *

Gaspar Scioppius donne une apologie minutieuse, convaincue et quelquefois paradoxale, des théories et des enseignements contenus dans les livres de Machiavel. A l'instar du Secrétaire florentin, mais peut-être d'une manière moins absolue, il sépare la politique de la morale (*Pædia*, p. 16, 17, 25, 27, 28, 33). Voici les titres très significatifs des écrits qu'il a spécialement consacrés à l'auteur du *Prince* (*Pædia humanarum ac divin. litterarum*, p. 17).

1° *Machiavellica, sive apologia duplex, quarum priore Ecclesiae decreta de Machiavelli libris defenduntur ; posteriore innocentia ejusdem adversus italici nominis hostes aliosque sycophantas propugnatur.*

2° *Machiavellicorum operæ pretium, sive demonstratio utilitatum quas reip. apportat doctrinæ machiavellicæ examen, et ad evangelicæ veritatis normam directio.*

3° *Methodus de scriptoribus politicis ac proprie de Machiavelli libris judicandis, cum synopsi libri de Principe.*

*
* *

En 1636, Théophraste Renaudot interpelle Richelieu sur ce ton de défi : « Toi, tu te sers de la religion comme ton précepteur Machiavel... Ta tête est aussi prête à porter le turban que le chapeau rouge. »

*
* *

Longtemps, on s'était demandé à qui il convenait d'attribuer une *Apologie pour Machiavel* qui se trouvait à la Bibliothèque Nationale (Fonds du Roi, n° 7109). M. Artaud en avait

donné d'importants extraits (*op. cit.*, t. II, p. 336 et sq.). Buchon l'avait publiée intégralement en tête de sa traduction des œuvres complètes de M. (Paris, 1827, t. I, p. xxiii et sq.). N'était-ce pas de cette *Apologie* que parlait le rouennais Aimery Bigot, dans une lettre à un Florentin, mentionnée par Henri Meibonn (cf. Artaud, t. II, p. 356).

M. Raimond Céleste[1] a démontré que l'auteur de ce morceau d'éloquence, qui semble une riposte au Discours de Gentillet, était un homme paisible et pieux[2] : Louis Machon, curé de Tourne.

Ce Machon, qui devait être plutôt hostile aux « méthodes » de Mazarin[3], avait écrit cette *Apologie* pour défendre la politique de Richelieu, qu'il admirait fort, contre de nombreux « calomniateurs ». Afin de prouver que l'anti-machiavélisme était une « mode » assez récente[4], et que les doctrines du *Prince* pouvaient, au besoin, s'étayer sur les autorités les plus respectées, il n'hésitait pas à invoquer[5], outre la Bible, saint Paul, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, Théodoret, Eusèbe, saint Augustin, Bannès, saint Thomas, d'autres encore, en les accumulant un peu au hasard, et en les faisant abonder dans le sens de sa thèse, un peu trop favorable au Secrétaire florentin.

Cette *Apologie*, dédiée au chancelier Séguier, et qui date de 1643, est divisée en deux livres. Le premier contient les maximes que l'on rencontre dans les *Discours sur Tite Live*, et se termine à la page 515 du manuscrit de Bordeaux[6]. Le second, qui commence à la page 517 pour finir avec le volume à la page 944, contient les maximes du *Prince*.

Machon s'efforce de persuader au lecteur que Machiavel a

1. R. Céleste, *Machon, apologiste de Machiavel et du cardinal de Richelieu*, Bordeaux, 1883.

2. Cf. Ses *Entretiens d'un vrai chrétien, durant la vie présente*. Rouen, in-8°, 1652.

3. Il offre le manuscrit (aux armes de Béthune) à Hippolyte de Béthune, un des chefs du parti des Importants, pour que ce travail soit utilisé *contre* Mazarin.

Cf. aussi Céleste, sur les Mazarinades, *Ibid.*, p. 48.

4. Cf. p. 446 du manuscrit de Bordeaux.

5. Par exemple, à propos de la « dissimulation ».

6. C'est surtout ce manuscrit qu'a consulté M. Céleste.

émis une opinion parfaitement légitime et raisonnable, lorsqu'il a dit : « Il faut exterminer le prince et les grands seigneurs d'un pays nouvellement conquis. » De même, lorsqu'il a déclaré : « Un prince doit accommoder les vices et les vertus à son État. » D'autant que, sur les vices et les vertus, profond est le désaccord entre les hommes [1]!... (C'est de cette partie de l'*Apologie* que M. Luchaire a tiré quelques vues de Machon sur la torture. Cf. *Gironde litt. et scient.*, 5 mars 1882.)

Pour caractériser l'*esprit* de cet ouvrage, citons quelques passages où Machon s'exprime, sur des matières épineuses, avec une franchise qui n'est pas sans verdeur :

« Alexandre VI a plus fait de mal d'avoir engendré César Borgia que Machiavel d'avoir écrit sa vie, et si ce dernier accuse le souverain pontife en quelque chose, il ne parle pas mal de l'Église pour cela, ni de la religion qui s'y pratique, mais seulement de ceux qui ne la gouvernent pas bien, et qui en usent autrement qu'il ne faut. »

Machiavel a avancé « qu'il est permis de fausser sa foy pour le bien de l'Estat et le salut de la République ». Machon, dans la treizième partie de son *Apologie*, prend la défense de cette pensée... Après avoir ajouté quelques considérations sur l'utilité de cette maxime, il affirme que Machiavel n'a point voulu conseiller la perfidie, mais seulement recommander au prince de se méfier des hommes qui, ne gardant pas leur foi, peuvent, en certaines circonstances, l'obliger à déjouer leurs projets malicieux en les trompant.

Le pape Urbain VIII reconnut tant de justesse et d'équité dans cette maxime qu'il en voulut laisser un exemple à la postérité. Afin de montrer comment il s'y prit, « je rapporterai fidellement, dit Machon, l'extrait d'une lettre qu'un homme intelligent dans les affaires escrivit de Rome à un mien amy, le 12 novembre 1642, pendant que je travaillais sur ce sujet : Le duc de Parme, s'étant ligué avec les ducs de Florence, de Modène et la République de Venise pour combattre le pape, marcha vers Rome, où le Pontife n'était pas prêt à le combattre. Urbain VIII feignit de vouloir traiter avec cette ligue

1. Or Machon y insiste, l'historien italien peint les hommes *tels qu'ils sont*. Et c'est là son plus haut mérite.

et profita du délai qu'il obtint de la sorte pour se préparer à la résistance... »

Machon, parlant des bigots [1], écrit : « Ils se veulent mettre hors d'eux-mesmes, ils veulent échapper à l'homme, et taschant de se transformer en anges, ils se métamorphosent en bestes, et pensant faire les divins, ils font les sots et les ridicules. L'homme est une âme et un corps tout ensemble; c'est mal fait de desmembrer ce bastiment, et de mettre en divorce l'union fraternelle et naturelle qui est entre eux : ce désordre vient de l'ignorance qu'il a de son estat et de sa composition, il est tout austre qu'il ne croit, et n'est rien moins que ce qu'il pense estre »... Plus loin, Machon défendant la maxime de Machiavel d'après laquelle : « un prince doibt accommoder les vices et les vertus à son État », reconnaît que « la vertu ou probité du souverain chemine tout aultrement que celle des particuliers. Elle a ses allures plus larges et plus libres à cause de la grande, pesante et dangereuse charge qu'il porte et qu'il conduit, ce qui le fait marcher d'un pas qui semblerait détraqué et desréglé en un aultre, mais qui pourtant luy est nécessaire, loyal et légitime. Il fault qu'il esquive et gauchisse quelquefois ; une démarche faite à propos avance plus le chemin qu'elle ne l'allonge ; il est obligé de mesler la prudence avec la justice, non pas toujours, ny en tout cas, mais quand il s'agit de la nécessité et de l'importante et évidente utilité de la République, c'est-à-dire et de l'Estat et du prince qui sont choses conjointes et inséparables. Ceste obligation luy est naturelle et il ne peut s'en dispenser pour quelque prétexte que ce soit; il fait toujours ce qu'il doibt quand il procure et qu'il augmente le bien public : salus populi, suprema lex esto. »

*
* *

Descartes écrit dans une lettre à Madame Élisabeth, datée de 1646 : « Je crois que ce en quoi l'auteur du *Prince* a le

1. Le curé de Tourne était loin d'être intolérant; il haïssait le fanatisme religieux, le plus froidement cruel de tous les fanatismes. Il ne partageait point les idées si peu politiques des bigots qui devaient pousser Louis XIV à la révocation de l'édit de Nantes.

plus manqué, c'est qu'il n'a pas mis de distinction entre les princes qui ont acquis un état par des voies justes, et ceux qui l'ont usurpé par des voies illégitimes, et qu'il a donné à tous généralement des préceptes qui ne sont bons qu'à ces derniers. » (*Œuvres de Descartes*, publiées par Victor Cousin. Paris, 1824, t. IX, p. 388).

Dans une lettre à la même (*Ibid.*, p. 400), nous trouvons cette appréciation un peu moins rigoureuse :

« Il y a des livres dont la lecture n'est pas si propre à entretenir la gaieté qu'à faire venir la tristesse, principalement celle du livre de ce docteur des princes, qui, ne représentant que les difficultés qu'ils ont à se maintenir, et les cruautés ou perfidies qu'il leur conseille, fait que les particuliers qui le lisent ont moins de sujet d'envier leur condition que de la plaindre... C'est le dessein que Machiavel a eu de louer César Borgia qui lui a fait établir des maximes générales pour justifier des actions particulières qui peuvent difficilement être excusées : et j'ai lu depuis ses Discours sur Tite Live, où je n'ai rien remarqué de mauvais ; et son principal précepte, qui est d'extirper entièrement ses ennemis, ou bien de se les rendre amis, sans suivre jamais la voie du milieu, est sans doute toujours le plus sûr, mais lorsqu'on n'a aucun sujet de craindre, ce n'est pas le plus généreux. »

*
* *

L'agréable récit de ce qui s'est passé aux dernières barricades de Paris, décrit en vers burlesques (Paris, 1649, publié dans les Courriers de la Fronde, Paris, 1857), renferme les vers suivants :

Machiavel, grand politique
Qui des cours avait la pratique,
Dans son damnable art de régner,
Ne l'a su que trop enseigner ;
Toutes ces faveurs apparentes
Sont des marques très évidentes
Du venin caché là-dessous.....



A l'époque de la Fronde et des Mazarinades, c'est un thème courant que l'influence de Mazarin ne pouvait être que détestable. « Qui a élevé le roi ? dit un factum du temps. N'est-ce pas Mazarin ?... Il faut donc qu'il en ait fait un fourbe, car il ne peut lui avoir appris que ce qu'il sait. » *En 1652, en pleine Fronde, parut le Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institution du roi, contre la fausse et pernicieuse politique du cardinal Mazarin, prétendu surintendant de l'éducation de Sa Majesté*. Le livre, qui était de Claude Joly, plus tard chanoine de Paris, offre par lui-même un véritable intérêt ; mais le titre suffit à en indiquer l'esprit.

Les nombreux pamphlets, sortis, au cours du règne de Louis XIV, des officines d'Allemagne ou de Hollande, reviennent fréquemment sur l'action mauvaise, aussi mauvaise que durable, que le jeune roi avait subie de la part du surintendant de son éducation. D'après eux, la dissimulation, la fourberie, les *pires doctrines de Machiavel*, tels sont les résultats les plus certains de l'éducation donnée par le ministre à son élève. Dans l'*Alcoran de Louis XIV*, Mazarin, qui rencontre Innocent XI sur les bords du Styx, lui demande des nouvelles de la France et en particulier du roi : « il m'appelait *mio padre*, et moi je l'appelais *mio figlio* ». Le pape répond au cardinal qu'il a inspiré à ce fils « autant de vénération pour *Machiavel* que les Turcs en ont pour l'Alcoran et pour leur grand prophète Mahomet » ; il avait dressé « en forme de catéchisme » les maximes de l'auteur du *Prince* et il les lui avait fait apprendre par cœur.

Pour Saint-Simon, chaque fois, si l'on peut dire, que le nom de Mazarin arrive sous sa plume passionnée, il en profite pour rendre responsable ce ministre, « le plus pernicieux que la France ait eu et aura jamais », de tout le mal politique et social dont la France, selon lui, fut la victime depuis la mort de Louis XIII. Mazarin avait pris ce titre de surintendant de l'éducation du roi, « pour en être le modérateur et le maître, et se soumettre plus directement tous ceux qui y auraient part sous lui ». Ce système d'éducation avait produit les résul-

tats qu'on en pouvait attendre, c'est-à-dire que Mazarin « avait tenu le roi dans la plus entière ignorance et la plus honteuse dépendance ». En quoi consistaient, en réalité, cette « pernicieuse politique » et ces « pestifères maximes » dont il avait « empoisonné le roi » ? Il s'était efforcé « de persuader au roi que tout seigneur était naturellement ennemi de son autorité, et de préférer, pour manier ses affaires en tout genre, des gens de rien, qu'au moindre mécontentement on réduisait au néant ». Bornons-nous à faire remarquer que la passion de Saint-Simon contre un « étranger de la lie du peuple » l'emporte jusqu'à lui faire oublier que ce système de gouvernement, dont il attribue l'invention à Mazarin, était consacré en France par des traditions plusieurs fois séculaires ; les prétendues leçons de Mazarin étaient les leçons mêmes qui se dégageaient de l'histoire de la royauté en France.

Pour parler avec équité de Mazarin comme surintendant de l'éducation de Louis XIV, il n'est point inutile de distinguer deux périodes. Dans les premières années, le cardinal se borna à exercer une sorte de surveillance générale sur le jeune roi, sur son entourage, sur ses fréquentations, sur ses plaisirs, sans se préoccuper, à proprement parler, de son éducation. Mais, après la Fronde, quand le roi entrait dans l'adolescence, quand sa propre puissance de premier ministre était solidement affermie, il songea, d'une manière sérieuse, à préparer pour la royauté le prince qui grandissait à ses côtés. Une fois entreprise, cette préparation ne fut plus interrompue ; jusqu'à la mort du cardinal, c'est-à-dire pendant huit ans environ, elle conserva le même caractère. Rien de pédantesque ni de théorique, mais une perpétuelle leçon de choses, tirée de la discussion et de la résolution des affaires de tout genre que chaque jour pouvait apporter.

Conférence de M. Lacour-Gayet, *Revue du Foyer*, n° 3, 15 décembre 1911.)

*
* *

François Bacon de Vérulam loue Machiavel de son sens pratique et de l'exactitude avec laquelle il peint ce que les hommes ont pour coutume de faire, et non ce qu'ils devraient

faire : « Est quod gratias agamus Machiavello et hujusmodi scriptoribus, qui aperte et indissimulanter proferunt quid homines facere soleant, non quid debeant. » (*De Augmentis scientiarum*, lib. VII, cap. II, éd. 1652). Sans la prudence du serpent, que vaut l'innocence de la colombe? Pour réussir, il faut régler sa conduite sur la conduite réelle des hommes. Rester toujours le même, alors qu'autour de vous tout change, c'est folie ! Il convient d'accommoder son esprit à l'occasion et à l'opportunité (ut animus reddatur occasionibus et opportunitatibus obsequens, neque ullo modo erga res durus aut obnixus). Bacon engage à poursuivre constamment plusieurs buts, afin d'atteindre le but secondaire, au cas où l'on viendrait à manquer le but principal. Il dit dans les *Essays* : « Le meilleur caractère consiste à posséder une réputation de franchise, mais à savoir agir en secret et, au besoin, dissimuler... » Et dans un autre passage : « Il n'est pas de plus heureuse qualité que celle-ci : avoir un peu d'un insensé et pas trop d'un honnête homme. » Ce n'est pas seulement l'expérience de l'ambitieux et intrigant Bacon qui dicte de pareilles affirmations ; c'est aussi le souvenir persistant de Machiavel.

*
* *

Charles Sorel, dont Guy Patin disait qu'il n'était « point bigot ni mazarin », essaye de réagir contre l'idée que beaucoup de ses contemporains doivent se faire de Bruno : « Jordan Brun a pu être dans l'erreur, aussi bien que quelques autres : cependant, comme il ne touche à aucun point de la foi, nonobstant quelques petits mots de ses commentaires, qui paraissent un peu libres à ceux qui les entendent, il aurait bien pu sauver le reste et se sauver lui-même, faisant passer tout cela pour des hypothèses et des suppositions qu'il n'approuvait point et qu'il avait composées en Allemagne. » (*De la perfection de l'homme*, 1655, p. 238.)

*
* *

Conring traduit Machiavel en latin (1660) : dans sa préface, il riposte aux accusations que Paul Jove, Gentillet, Possevin et quelques autres ont dirigées contre l'auteur du *Prince*.



Silhon, l'un des « publicistes » attachés à la personne du cardinal de Richelieu dont il défendit avec habileté la politique. nous a laissé un livre sur l'*Immortalité de l'âme*[1], d'ailleurs assez peu original, mais d'où nous pouvons extraire des témoignages intéressants. « Quel est, écrit-il, le sentiment d'Aristote sur le sujet de l'immortalité de l'âme? Tout le monde n'en demeure pas d'accord. Ses sectateurs et ses interprètes se déchirent en avis contraires ; nul presque ne va le droit fil, chacun l'accommode à soi, le fait parler comme il pense. ou selon sa passion. Un mien ami demanda un jour à un philosophe de grand nom et professeur en la plus célèbre Université de l'Italie (Cremonini, à Padoue) ce qu'il en croyait ; il lui répondit qu'il fallait chercher l'immortalité de l'âme dans les textes de l'Évangile et non pas dans ceux d'Aristote. D'autres veulent tout résolument qu'Aristote l'ait crue, comme véritablement je le pense. et les présomptions en sont violentes. Mais ils se démellent mal de ses paroles et ne sortent pas bien du sens de divers passages qui sont dans ses œuvres, qui ont une face de contradiction, et qui semblent se choquer et s'entredéfaire. Cela a fait présumer à d'autres qu'Aristote lui-même ne sçavait qu'en penser. et qu'il estoit combatu d'irrésolutions ; qu'il flottait sans pouvoir s'affermir ; que l'ambiguïté de ses paroles était encore intérieure ; que les ombres de ses écrits venaient de celles de l'âme et que c'était sa coutume, aux choses où il doutait. de parler diversement et tantost pour l'un party. tantost en faveur de l'autre. — Nonobstant cela. mon opinion est qu'Aristote n'a point vacillé sur la créance de l'immortalité de l'âme ; que la contradiction qui paraît en ses paroles n'est que superficielle ; et que la vérité telle que nous la croyons se trouve au sens et en la concorde des passages opposés en apparence. Pour faire donc cet accord et moyenner une réconciliation si importante, il faut se souvenir qu'entre tous les Philosophes, jamais nul

1. *De l'Immortalité de l'âme*, par le sieur de Silhon. Paris, chez Christophe Journel, rue Vieille Boucherie, au bout du Pont Saint-Michel, à l'Image Saint-Jean, 1662. Cf. p. 26, 33.

n'a mieux jugé de l'estat de l'homme qu'Aristote, ni mieux compris toutes ses appartenances et toutes les propriétés de sa condition. Nul ne s'est mieux connu homme que lui, n'a ressenti davantage tous les mouvements et toutes les affections qui s'eslèvent aux deux parties de l'âme et qui altèrent ses deux appétits, le Sensitif et le Raisonnable. Surtout la faim de l'honneur le travaillait infiniment, et il estait bien fort malade de cette belle passion, qui est le faible des grands esprits aussi bien que des grands courages. La gloire de Platon lui avait donné dans la vue, et comme les trophées de Miltiade avaient ravi le sommeil à Thémistocle, la réputation de son maître estait son tourment, et les applaudissements que la Grèce lui donnait estaient autant d'aiguillons pour sa jalousie. C'est pourquoi il taschait autant qu'il pouvait de le dégrader et de le faire tomber d'une place dont peut-estre il ne le jugeait pas digne. Il le heurtait partout où il le rencontrait : il le tastait de tous costés pour trouver son faible et son deffaut, et prenait d'ordinaire le contrepied de son opinion pour descrediter sa doctrine. Cela est arrivé sur le sujet de l'Immortalité de l'âme. Aristote avait remarqué que son Maistre estait dans le bon sentiment et qu'il avait un fondement bien solide, comme j'ai monstré ci-dessus. Il ne voulut donc pas s'amuser à traiter par dessein et de propos délibéré cette question, et à enseigner ouvertement cette vérité, de peur qu'on ne jugeât qu'il l'avait apprise de l'autre, qu'il ne marchait que sur ses vestiges et ne se parait que de ses dépouilles. Il l'attaque par l'endroit où il l'a trouvé découvert. Il quitte le principal sur lequel il estoit bien fondé, pour s'accrocher aux incidens et aux accessoires sur lesquels il ne l'estoit pas. Il bat cette autre imagination qu'avait eue Platon, que l'âme estait avant le corps, qu'elle n'estait pas sa forme, mais que lui estait sa prison, qu'elle n'y estait retenue que par violence, qu'elle ne perdait rien en le quittant, que la mort ne faisait que rompre les fers dans lesquels elle gémissait, et défaire la boue dont elle avait esté longtemps salie. Au contraire, Aristote soustenait que l'âme humaine estait véritablement forme, que l'union d'elle et du corps n'estait pas un assemblage forcé ni un lien tyrannique, mais une chaîne

d'amour qui les estreignait, et une société naturelle qui les faisait vivre ensemble. Que l'homme n'était pas seulement l'orizon du monde Intellectuel et du Corporel comme voulait Platon, à cause des deux parties qui le composent, mais bien plus à cause de l'âme seule, et que c'estait elle plus proprement le milieu de ces deux extremittés et le point de la conjonction de ces deux ordres. Qu'encore que sa substance fust purement spirituelle et ne coulât point de la matière et de cette vague puissance dont toutes les autres formes tirent leur extraction et leur estre, elle ne laissait pas d'estre aussi bien le principe des opérations du corps que de celles de l'esprit, et d'influer aussi véritablement à l'action de la veüe qu'à celle de l'intelligence. Et partant, qu'il y avait en elle quelque chose de mortel et de périssable qui estait l'estre effectif et actuel de forme, et l'usage de cette propriété substantielle, ce que Platon niait puisqu'il ne voulait pas qu'elle fust forme. Outre cela, que tout ce qui la servait pour ces basses et infirmes opérations : les facultés qui préparaient le chemin à ses connaissances sensitives ou qui travaillaient avec elle pour les éclore, — bref, tout ce qu'elle tirait de subvention du corps et des organes en quelque façon qu'elle le tirât, et qui, n'estant pas de sa substance, ne laissait pas d'estre de son train, de sa suite, de ses appartenances, puisqu'elle s'en servait pour agir, — tout cela, dis-je, estait fragile et caduc, s'esteignait par la mort, et s'évanouissait avec la dissipation des organes. Que ce soit le vrai sens d'Aristote, on le peut conjecturer, d'autant que, lorsqu'il a connu quelque chose de mortel en l'âme, il la considérait comme forme, comme faisant la fonction de forme et comme meslée dans la matière pour opérer en elle ou avec elle. Je mettrai sur la fin du second livre les passages de ce philosophe. Mais, quand il a quitté la terre et qu'il est sorti de ce mélange d'infirmités et d'imperfection, quand il a tourné teste vers la haute région et la suprême partie de l'âme, quand il l'a veüe s'élever à la connaissance des choses par les causes supérieures, quand il a compris que, ni les plaisirs des sens, ni les biens de la fortune, ne faisaient pas sa félicité, mais la première des vertus qui est la sagesse, c'est alors qu'il a confessé qu'il y avait en elle

quelque chose de divin et d'immortel et que des rayons si beaux, des mouvements si admirables ne procédaient pas d'une source si impure que la matière et d'inclinations si basses que celles du corps. Et partant, qu'elle en estait le seul et indivisible principe, et que tout cela estait une émanation de son unique vertu et de sa force intérieure. Par où il est aisé d'inférer que, sur ce fait, Platon et Aristote tombaient d'accord, et qu'ils conspiraient en mesme opinion, puisqu'ils raisonnaient sur le mesme fondement et le faisaient suivre du mesme principe. Je mènerai, Dieu aidant, plus avant ce fondement et ce principe, et je le conduirai jusqu'à la dernière racine d'où doit sortir sa vertu et sa clarté, que ces philosophes ont plus supposée qu'expliquée... Les termes avec lesquels Aristote parle, en quelques endroits de ses œuvres, de ces rayons de divinité et de ces semences d'immortalité qu'il a reconnues en l'âme, sont si forts et si exprès qu'on ne peut douter que ce n'ait esté son sentiment et sa véritable créance. »

Un peu plus loin, Silhon dirige une pointe contre l'auteur de l'*Examen des esprits* : « Il est vrai, écrit-il, qu'à son dire, il ne conclut rien contre l'immortalité de l'âme et il tasche d'affaiblir son coup après l'avoir rué. Mais c'est se mettre en peine de guérir ceux qu'on a blessés au cœur, et souhaiter qu'on ne se fasse point de mal après qu'on a poussé dans le précipice. Certes, on ne peut nier qu'en tout ce livre, où d'ailleurs il y a de fort bonnes choses, il n'eut osté beaucoup à la raison pour donner au tempérament, et enrichi la partie basse de l'âme aux dépens de la haute. » Enfin, l'Italie fournit à Silhon l'occasion d'émettre quelques appréciations non exemptes de malice. Ce pays, dit-il, a produit « des esprits brouillons et vains qui, à quelque prix que ce fust, ont voulu faire du bruit dans le monde... voire par une erreur éclatante, de peur de demeurer inconnus en se contenant dans les bonnes opinions, et qui, pour rendre leur audace plus grande, n'ont épargné ni la Religion, ni l'immortalité de l'âme, ni les autres créances qui sont les plus saintes et les plus inviolables parmi les hommes. Tels ont été *Cardan* et *Lucilio Vanini*. Mais, d'autant que presque tout leur fait n'est que vent et enfleure,

et qu'ils sont aussi faibles que vains, j'ai creu que je devais passer outre sans m'arrêter à eux, et que je ferais tort à tant de grands hommes qui ont paru pour deffendre les vérités attaquées, de leur donner de si petits adversaires, de si misérables contretenants. Je ne parle qu'eu égard au bon sens, dont sans doute ils ont eu fort peu, et pour le raisonnement qu'ils ont eu fort imbécille, car, au reste, il est certain qu'ils ont sceu beaucoup, et principalement, le premier, et que, pour se faire admirer de ceux qui n'estiment rien tant que ce qu'ils n'entendent pas, ils ont recherché ce qu'il y avait de plus curieux et de plus occulte dans la Physique et aux sciences plus reculées de l'intelligence du vulgaire. On dit que *Pomponace* a plus de subtilité et plus de force, et qu'il bat de machines plus puissantes l'immortalité de l'âme, au livre qu'il en a composé. Mais, d'autant que, quelque diligence que j'y aie apportée en France et en Italie, il m'a été impossible de recouvrer ce traité, je ne puis juger ce qui en est. Il est vrai que, dans le livre qu'il a fait du Destin et du Franc arbitre, je ne vois point ces grands miracles d'esprit et de sçavoir qu'on lui attribue, et je n'y trouve rien d'extraordinaire et qui ne soit bien mieux dans les escrits de nos scolastiques, fors une certaine obscurité et des brouillarts espais qui couvrent presque toujours les matières difficiles qu'il traite, et une confusion de pensées qui laissent plus à deviner qu'à concevoir ce qu'il veut dire, et entortillent plus les difficultés qu'elles ne les demeslent. » Il n'est pas indifférent de noter que ce beau dédain pour le tour d'esprit italien n'empêcha point Silhon d'être, au moment de la Fronde, un chaud partisan de Mazarin, ce qui, du reste, lui valut de voir sa maison mise au pillage. Pierre Bayle loue la solidité des œuvres de cet « apologiste » qui nous semble, au contraire, un peu... improvisé, et auquel certaines trouvailles d'expressions, certaines heureuses oppositions de mots, noyées d'ailleurs en des périodes par trop cicéroniennes, ne font point pardonner une dialectique assez fragile, une « critique » bien sommaire !

*
* *

Dans le *Recueil général des questions traitées es Conférences du Bureau d'Adresse, sur toutes sortes de matières*, par les plus beaux esprits de ce temps (Lyon, Valençol, 1666), ouvrage que nous avons trouvé à la Bibliothèque Corsini, la plupart des problèmes que nous serons conduit à aborder au cours de cette étude sont, ou effleurés, ou, le plus souvent, examinés à fond. Citons seulement quelques titres : « l'Esprit Universel, l'Intellect agent, la Sorcellerie, l'Art divinatoire, la Démonstration de l'immortalité de l'âme, la meilleure Secte des philosophes. » De ce recueil complexe, dont nous avons inséré des extraits dans notre Appendice et dans les notes de ce volume, on peut déduire les préoccupations spéculatives qui, au cœur du XVII[e] siècle, prédominaient chez les membres d'un cercle très cultivé et très étroitement mêlé au mouvement intellectuel. Le détail des discussions recouvre des allusions transparentes et fort directes aux doctrines que nous allons caractériser. Plusieurs autorités sont invoquées, — ou plusieurs noms mentionnés, — par exemple, ceux d'Averroès, le maître des Padouans, de Paracelse, si célèbre dans tous les pays de l'Europe occidentale, et de Jérôme Cardan, le fameux médecin milanais (t. III, p. 452, 455 ; t. V, p. 546 et sq. : t. VI, p. 209, etc.).

* * *

René Rapin, après avoir recommandé à ceux qui écrivent l'histoire de ne pas avoir « cet air guindé de réflexions, qui donne méchante opinion de celui qui les fait », ajoute : « C'est en quoi Patercolus, Tacite, Machiavel, Paul Jove, Davila et la plupart des Italiens et des Espagnols sont excessifs » ; et, plus loin, à propos de Tacite : « Sa politique n'est point vraie... Qu'il a gâté d'esprits par la fantaisie d'étudier la politique qu'il inspire à tant de gens, et qui est l'étude la plus vaine de toutes !... C'est où tant d'Espagnols, comme Antonio Perez, et tant d'Italiens, comme Machiavel et Ammirato, ont échoué. »

Instruction pour l'histoire, Paris, 1677 ; — *Œuvres*, édition 1725, La Haye, tome II, p. 288, 289, 319).

Dans ses *Réflexions sur la philosophie* (chap. VII, Paris,

1676), parlant d'Aristote, il s'écrie avec indignation : « Une volée de petits esprits se sont élevés contre la réputation de ce grand homme, sous la conduite de Giordano Bruno... »

*
* *

Le Père Lucchesini, de la Compagnie de Jésus, imprime à Rome, en 1677, un factum qu'il intitule bravement : Traité des sottises découvertes dans les ouvrages de Machiavel ; *Saggio delle sciocchezze scoperte nelle opere del Machiavelli*, del padre Lucchesini. »

Soit par ironie, soit plutôt par désir d'abréger ce titre, les libraires mettent simplement : Sciocchezze del P. Lucchesini !

*
* *

« Amelot de la Houssaye, attaché à l'ambassade française de Venise, traduit *le Prince* en français (1683), exalte le mérite de Machiavel et excuse sa politique, en disant que « la raison d'État, seule, force la main des princes, que les rois ne peuvent pas obéir à la morale, que, si Tacite est bon à lire pour ceux qui ont besoin d'apprendre l'art de gouverner, Machiavel ne l'est guère moins, l'un enseignant comment les empereurs romains gouvernaient, et l'autre comment il faut gouverner aujourd'hui ; de sorte qu'on ne saurait ni apprendre, ni condamner l'un sans l'autre. »

*
* *

A propos des polygraphes Buddeus, Morhof et Reimmann, puis, au cours de notre dernier chapitre, nous aurons l'occasion de relever les appréciations que Bayle a portées sur les libertins d'Italie : s'il a été parfois incomplet dans les biographies (ce qui était excusable, étant donné les moyens d'information dont il disposait) ; s'il s'est montré un peu superficiel, çà et là, dans l'examen des doctrines, il a eu du moins le mérite de n'oublier aucun des noms dignes d'être mis en lumière [1].

1. A notre avis, les plus solides, parmi les articles du *Dictionnaire* consacrés aux Italiens, sont ceux qui traitent de Pomponazzi et de Zabarella. — Bayle utilise quelquefois, mais complète singulièrement les premières éditions du *Dictionnaire* de Moreri.

A titre d'exemple, indiquons seulement ce qu'il dit de Machiavel dans son *Dictionnaire* et dans les *Nouvelles de la République des lettres* (Janv. 1687, p. 99) : « Le machiavélisme et l'art de régner tyranniquement sont des termes de même signification. Tout le monde a entendu parler de la maxime : qui nescit dissimulare, nescit regnare, et pour nier qu'elle soit très véritable, il faut être fort ignorant dans les affaires d'État... Il est surprenant qu'il y ait si peu de personnes qui ne croient que Machiavel apprend aux princes une dangereuse politique ; au contraire, ce sont les princes qui ont appris à Machiavel ce qu'il a écrit. Ses maîtres? L'étude du monde et l'observation, et non une creuse méditation de cabinet. Qu'on prêche ses livres, les réfute ou les commente, il n'en sera ni plus ni moins. » Bayle approuve-t-il complètement Machiavel : « Les maximes de cet auteur, dit-il, sont très mauvaises. » Prétendra-t-on que la lecture de l'histoire est encore plus dangereuse que celle du Secrétaire florentin? Bayle avoue que, dans l'histoire, les maximes condamnables nous apparaissent mises en pratique, au lieu que, chez Machiavel, elles ne sont que conseillées. Et Bayle de préciser sa pensée en écrivant que « Machiavel reste coupable d'avoir avancé des maximes qu'il ne blâme point ».

Il relate les diatribes du Tocsin des massacreurs, au sujet de la funeste influence que le machiavélisme a exercée sur Catherine de Médicis et Henri III. Mais il est assez impartial pour citer aussi ceux qui ont défendu Machiavel : Amelot de la Houssaye, Conring, et il ajoute, avec Gabriel Naudé, que les critiques de l'auteur du *Prince* pourraient tout aussi bien faire le procès d'Aristote et de saint Thomas, son commentateur, qui ont exposé les moyens dont se servent les tyrans pour asseoir et conserver leur domination.

*
* *

Huet affirme que Descartes, penseur peu original, a puisé chez Giordano Bruno ses doctrines sur l'infinité du monde, les tourbillons, et la distinction des astres en terres et en soleils. (*Censura philosophiæ cartesianæ*, Paris, 1689, in-12, ch. VIII, p. 215.)



Toland, comme nous le montrerons dans notre dernier chapitre, devait être naturellement enclin à l'indulgence envers Bruno. En 1713, il donne une traduction anglaise du Spaccio, si du moins l'on s'en rapporte à l'opinion la plus commune, car le catalogue du British Museum l'attribue à un certain Morehead. En 1726, il publie une exposition du *Del Infinito* avec la traduction anglaise de l'Epistola proœmiale (Collection of several pieces with some memoirs of his life and writings, London, Peele, 1726, vol. I, p. 304-349). Il se borne, d'ailleurs, à mettre en lumière quelques faits relatifs à la biographie de Bruno : « Tempus, locum et genus mortis ipsius extra omnem dubitationis aleam constitui. »



C. A. Heumann entreprend de rectifier le jugement habituel concernant Bruno. Il distingue ce philosophe de « l'athée Pomponace » et du « juif Spinoza ». Il le tient, malgré sa « bizarrerie », pour un « saint homme ». Il estime que Bruno fut brûlé comme « luthérien » et que son système est, avant tout, « éclectique » (*Ehrenrettung Bruni. — J.-B. Unschuld in puncto der atheisterei. — Acta philosophica*, de atheismo Bruni, t. III, p. 507, et sq.; part. IX, p. 380-441 ; part. X, p. 579. — 1715).

Cette appréciation est combattue par La Croze [1], qui articule sept griefs contre Bruno, et qui se croit fondé à le ranger parmi les maîtres du panthéisme. « L'épicurisme enté sur le pythagorisme, voilà comment il caractérise la doctrine du Nolain (*Acta Heumanniana*, t. XI, p. 792-809). Ailleurs, il lui reproche de s'être perdu dans la contemplation de l'Infini. Il cite la fameuse lettre de l'allemand Schoppe, qui raconte le supplice de Bruno, et qui récapitule ses prétendues erreurs ; il est d'avis que Schoppe, sur ce dernier point, n'a rien exagéré (*Entretiens*, p. 287 et p. 317-329).

1. Ce même Lacroze raille la « forfanterie italienne » de Campanella (*Entretiens*, p. 427) et juge Vanini « méprisable » (*Ibid.*, p. 336).

*
* *

A travers tout le XVIII[e] siècle, de nombreux écrivains allemands[1] ont accordé leur attention au mouvement des idées philosophiques et religieuses. Le malheur est que, trop souvent, ils se sont copiés les uns les autres, sans toujours remonter aux sources. Parmi ces « polygraphes », familiarisés à des degrés divers avec les questions théologiques, nous avons choisi trois types représentatifs, dont les ouvrages se succèdent dans un espace d'une vingtaine d'années : l'un des trois, Morhof, est surtout un diligent collectionneur de faits et de références ; les deux autres, Buddeus et Reimmann, ont des prétentions plus hautes : ils essaient de fixer des classifications entre les athées « vrais » ou « supposés ».

Au point de vue strictement confessionnel, l'impartialité de

1. Par exemple : W. L. Hermann, *De Atheis eorumque stultitia*, Marburg, chez Phil. Casimir Müller, p. 8-15-16. Il critique Spinoza, Toland et Vanini, parce qu'ils déifient la Nature, et parce qu'ils dissipent, au moment de la mort, la crainte de l'éternel châtiment. L'auteur rapproche des deux premiers, en tant que naturalistes ou panthéistes, Hobbes, Nic. Taurel et Campanella.

J. Rosenberg, *Atheismum ex triplici libro* (C. Grüger, G. Böhme, J.-D. Longolius). Budissae, chez Richter, p. 6 : « Ex plurimis nominare Antesignanis liceat Petrum Aretinum, qui execrandi illius de Tribus Impostoribus libri auctorem esse creditur.. Huic adde J.-C. Vaninum, qui Tolosae combustus est, item Cremoninum, professorem in Acc. Patavina, Machiavellum, et alios quos recensent D. Mullerus in *Atheismo Devicto* et Lassenius in der *besiegten atheisteren* ».

Tous ces « libertins » ont été nourris, plus ou moins, dans le sein de l'Eglise !...

J. Frid. Schmid, *De crimine atheismi ejusque poena civili*. Nuremberg, 28 mars 1727, p. 31 et 33. « Quæ enim major excogitari potest injuria, quam quod faciunt athei [not. : Vanini], dum verissimas piorum principum atque civium de Deo sententias, appellant fabulas atque figmenta, magistratusque de divino cultu præcepta dicunt nugas atque fraudes, ad decipiendos cives inventas ? Nonne injuriose admodum agunt, qui sacerdotes, ut impostores, doctrinasque eorum, tanquam lepidas illusiones traducunt...

Illi enim religionem naso suspendunt adunco, eumque tantum astutum imperantium inventum esse perhibent, atque hoc ipso necessarium reipublicae nexum rumpunt, ejusque statum reddunt turbulentissimum. Cf. Vanini, Dial. LII.

D. G. Morhof[1] n'est pas moins sujette à caution que celle de Reimmann. Mais, si la méthode de Morhof nous paraît un peu flottante, l'érudition de cet infatigable compilateur égale en étendue celle de l'auteur du *De Falso atheismo*. Parmi les livres dangereux ou qui renferment des traces de libertinage, il mentionne comme attribués à Geoffroi Vallée l'*Ars nihil credendi* et le *Cur receptum sit Evangelium*, puis le *Cymbalum Mundi* de Bonaventure des Périers. A propos de ce dernier ouvrage, Morhof se réfère à Henri Estienne et au Père Mersenne : « Qui ipse Mersennus suo illo in Genesin Commentario omnia illa, quae ab Atheis et Naturalistis proponi argumenta solent, summâ diligentia, collatis etiam amicorum aliorumque virorum doctorum operis, coacervavit. Pandectas hunc librum multarum rerum curiosissimarum, mathematicarum, naturalium, dixeris. »

Il est assez indulgent pour Bernard Ochin que d'aucuns regardent plutôt comme un arien que comme un athée. Il relate brièvement le supplice de Vanini qui, dans ses Dialogues, tour à tour insidieux et effrontés, divinisait la nature. Il rapproche Portius, auquel on doit le *De Mente Humana*, et Antoine Roccus, sur lequel il insiste davantage, du trop célèbre Pomponazzi : « De Aristotele non pauci dubitant et quidem non absque fundamento credunt, mortalitatem potius animae statuisse eum, quam immortalitatem, quae mihi, ex Aristotelicis principiis, eadem facilitate, ac forte majori, destrui quam astrui posse videtur. *Ant. Roccus*, auctor sublimis ingenii, vasto quidem libro contrarium ex Aristotele ostendere voluit, sed tamen ita disputat, ut causam suam potius destituat quam juvet. Refutationes certe ejus argumentorum,

1. Danielis Georgii Morhofii, *Polyhistor Literarius Philosophicus et Practicus*. Cum Accessionibus virorum clarissimorum. Ioannis Frickii et Iohannis Molleri, Flensburgensis, *Editio Tertia* cui Praefationem, Notitiamque. Diariorum Litterariorum Europæ. Praemisit Io. Albertus Fabricius. SS. Théol. D. et Professor in Gymnasio Hamburgensi, Cum Privilegio Sacrae Caesareæ Maiestatis. *Lubecæ*. Sumtibus Petri Boeckmanni, MDCCXXXII, passim, et notamment, outre les références indiquées dans le texte, t. I, p. 73, l. I, c. VIII, par. 16 ; t. II, l. I, p. 109, c. XV (de novatoribus in philosophia), par. 3 ; t. II, l. I, c. XI, p. 55, par. 4 (de interpretibus Aristotelis latinis) ; t. III, l. III, p. 455, par. 6. La première édition (même ville) date de 1688-92.

contra immortalitatem animæ ex Aristotele prolatorum, debiliores sunt, quam ut omnem illorum vim elidant. Prodiit iis liber Francofurti. *A. 1644 in-4 to*, sub Tit. *Animæ rationalis immortalitas, simul cum ipsius vera propagatione ex semine, via quadam sublimi peripatetica, hactenus post Aristotelem non signata vestigiis, Exercitationis Philosophicae illibatæque veritatis gratia, indagata* (lib. II, part. II, p. 446).

Parlant des discussions sur l'infinité de l'univers, il cite Nicolas de Cusa, Claude Bérigard ; mais il s'appesantit sur Giordano Bruno, en qui il refuse de voir un athée, et dont il résume assez exactement les théories cosmologiques : « Inter dogmata Democriti etiam illud fuit de pluralitate mundorum, imo illorum infinitate, quod argumentum Jordanus Brunus Nolanus reassumpsit, cujus inter opera extat *liber de immenso et innumerabilibus, sive de universo et mundis* », Quo in libro doctrinam hanc de multis solibus, et multis terris, summa cum cura proposuit, hac methodo, ut primum præmittat carmen, deinde scholia subjungat, quibus argumenta, pro thesi sua adducta, ulterius firmare intendit. Ille vero in Italia tandem vivicomburio sententiæ suæ audaciam luit, quanquam non desunt, qui alia de causa supplicio hoc affectum fuisse existimant. Alioquin thesis ipsius plerisque Astrologis nunc placet, qui stellas fixas habent pro solibus, quibus singulis suæ circumponuntur lunæ, vel terræ, nobis invisibiles. Editus ille liber est Francof. anno 1591, *in octavo*, cum aliis quibusdam ejus operibus, quæ nescio quid Cabalistici aut Lulliani sapiunt. His enim rebus videtur fuisse addictus. Prolixe illic de mundis disputat adversus Aristotelem, pro immensitate et infinitate mundi, in infinito spatio, infinita esse finite mobilia statuit, infinitos soles (fixas stellas) et tellures (planetas) et non esse compertum planetarum numerum circa hunc solem, neque spectabilem circa alios. Istam illic sententiam multis argumentis propugnat, quae ibi prolixe legi possunt. Hanc ille sententiam primus videri vult in medium protulisse e recentioribus, quanquam post Copernicum in theatrum venerit (t. II, l. I, c. v, § 6, p. 28).

...Alii quantitatem corporum mundanorum discretam etiam infinitam faciunt, ut *Jordanus Brunus*, qui innumerabiles

mundos statuit, de quo suo loco agemus. De quantitate corporum principalium, globorum coelestium, massæ terrestris et acqueæ, hic dici quidem aliqua poterant, sed remittimus ad Mathematicos, ubi illa plenius demonstrantur.

(Hic Jordanus Brunus statuit plures esse mundos, et quidem infinitos, si non acta, tamen potentia, et stellas in via lactea soles esse putat, quod et ipse Cartesius facit. Crematus propterea est Brunus, quamvis Atheismi accusari non potuerit' (t. III, l. I, part. I, c. III, § 4, p. 283 et sq.).

Is enim sententiam suam prior edidit, cum differret adhuc Jordanus Brunus. Argumenta ejus libri haec sunt praecipua : coelos non esse, sed æthereum unum spatium circa omnia astra ; sicut circa tellurem et solem, duo item esse astrorum genera, soles et tellures, nullam esse Universi finitatem aut ultimam mundi superficiem, neque tellurem, neque ullum quippiam corpus esse in medio, cometas esse planetas omnino et tellures, seu mundos, esse ex perfectione hujus mundi pluralitatem mundorum, omnes mundos esse dissolubiles, esse plura specie distincta infinita in infinito universo, in infinito spatio infinita esse finite mobilia, infinitos esse soles, seu infinitas fixas Stellas, et Tellures seu Planetas, et non esse compertum Planetarum numerum circa hunc Solem, neque spectabilem circa alios, universum esse infiguratum, mundos vero necessario figuratos et finitos, tellurem ita esse astrum maculosum, et in cœlo positum respectu lunæ quemadmodum luna respectu telluris, tellurem totam habitabilem esse, intus et extra, et innumerabilia animantium complecti, tum nobis sensibilium, tum occultorum, genera. Hæc ille prolixe eo in libro argumentis suit deducit, de quibus liberum esto omnibus judicium. Certe multa sunt in illo homine arguta et subtilia (*Ibid.*, c. XI, § 5, p. 321).

Sur Cardan, Morhof n'est pas avare de détails : « C'était, dit-il, un génie singulier et comme monstrueux, en qui se mêlaient la sagesse et la folie ». Gabriel Naudé l'a jugé de façon très équitable. Vraisemblablement, Cardan, pour se concilier la sympathie de la foule et pour donner plus de prestige à son œuvre, affectait d'avoir écrit sous une sorte d'inspiration surnaturelle et de mystérieux « enthousiasme ». Il voulait faire

croire qu'il avait, lui aussi, comme Socrate, son démon familier ! Médecin, il eut avec ses confrères de nombreuses disputes. Il leur attribue les pires indélicatesses. Quoique adonné à des spéculations très abstraites, quoique assez malheureux et assez peu prévoyant dans le train de sa vie courante, il montra une connaissance très louable des « choses civiles », ainsi qu'en témoigne son *De arcanis prudentiæ civilis*, réimprimé sous le titre de *Proxeneta* : ouvrage qui renferme d'excellents conseils touchant la conduite quotidienne et les devoirs sociaux. Quant à ses opinions religieuses, les avis sont partagés : très probablement, Cardan mérite d'être rangé parmi les illuminés, plutôt que parmi les athées. Notre auteur relate même, mais sans y attacher beaucoup de crédit, une anecdote d'où il résulterait que le philosophe milanais était fort intéressé et cupide, à tel point que Pirckeimerus l'aurait appelé, non pas Cardanus, mais Κερδαῖνος. Jeu de mots amusant, mais qui n'apporte aucune contribution à l'histoire des idées, l'amour du lucre ne caractérisant spécialement aucune école, ni à l'époque de Cardan, ni même à d'autres ! Sur l'authenticité de *la Physiognomia*, Morhof ne dissimule pas ses doutes. Il énumère les œuvres de physique composées par Cardan : nous y relevons un dialogue *De vita producenda*, un Discours sur le vide, des dissertations sur l'Immortalité de l'âme, sur la Contemplation, etc. Ce génie universel s'est-il également exercé dans la divination et la magie ? Peut-être. En tout cas, Morhof, qui hésite à lui reconnaître la paternité du livre sur la μετωποσκοπία, déclare que cette science, apparemment assez fragile, a été cultivée par de nombreux auteurs auxquels on doit aussi des ouvrages de chiromancie. Parmi eux figurent plusieurs Italiens. Cardan aurait aussi commenté le traité de Synésius sur les songes (de Somniis) et sur la manière de les interpréter.

L'influence de Pomponace, selon Morhof, aurait été extraordinairement pernicieuse. Cet esprit très fin et très pénétrant aurait été un véritable professeur d'athéisme. Dans ses *Dialogues*, où il divinise la nature, son élève Vanini est censé converser avec lui. C'est Pomponace qui, de fait, a inauguré cette perfide méthode que l'on peut résumer ainsi : sous la forme souple et enveloppante d'un dialogue, mêler aux objections

l'essence de ses propres doctrines, insinuer le doute, par des critiques habiles, ou bien, lorsqu'on a étalé une théorie hardiment négative, négliger de la détruire par une réfutation sérieuse. A sa suite, cette méthode a été pratiquée non seulement par Vanini, mais par Campanella. C'est dans le carquois du philosophe de Mantoue que Spinoza, Hobbes et d'autres athées fameux ont puisé leurs flèches. On trouvera un exemple typique de sa manière subtile et dangereuse dans le *De Incantationibus* où il essaye de faire passer sous le couvert de l'autorité ecclésiastique bien des affirmations aventureuses. Morhof sait qu'il existe de Pomponace un traité sur l'immortalité de l'âme et des commentaires sur Aristote, mais il avoue ne les avoir jamais lus. A ses yeux, le grand tort de Pomponace a été de mêler d'une façon scandaleuse la magie aux miracles vraiment divins. Est-il besoin de faire observer que c'est là prendre par un biais trop étroit l'œuvre fort importante du célèbre averroïste ?

* * *

Professeur de grec et de latin à Cobourg, de morale et de politique à Hall, enfin de théologie à Iéna, Jean-François Buddeus a publié en 1717 un *Traité de l'Athéisme et de la Superstition* [1] que Louis Philon a traduit en français : « C'est le malheur de l'Italie, écrit-il, d'avoir produit, plus qu'aucun autre lieu du monde, un grand nombre d'athées. On en pourrait apporter plusieurs raisons sur lesquelles il serait hors de notre sujet de s'étendre ici. Une des principales, c'est l'ignorance, l'hypocrisie grossière du clergé qui y domine. » Comme Reimmann, Buddeus s'efforce de distinguer, parmi les philosophes italiens [2], ceux qui méritent la réputation d'athées et ceux qui ont été accusés injustement. Son opinion touchant Bruno est assez catégorique : « Il a avancé plusieurs dogmes

1. Buddeus J.-F., *Traité de l'Athéisme et de la Superstition*, 1717. Trad. en français par Louis Philon, 1740, et mis au courant par J.-C. Fischer. Amsterdam et Leipzig, J. Schreuder et P. Mortier le Jeune, 1756.

2. Trad. Philon, mis au courant par J.-C. Fischer, éd. de 1756, p. 54, 55, 56, 57, 127, 58, 59, 113, 156, 60, 113, 332-334, 66, 65, 63, 114, 152, 249, 67, 68, 69, 333.

impies et ridicules : qu'il y avait des mondes innombrables, que l'âme passe d'un corps dans un autre et de ce monde-ci dans un autre monde ; qu'une seule âme peut animer deux corps ; que la magie est une science bonne et légitime ; que le Saint-Esprit n'est autre chose que l'âme du monde ; que cet univers a existé de toute éternité ; que Moïse a fait ses miracles par le secret de la magie où il excellait ; que les Saintes Écritures ne sont qu'un songe ; que le diable sera un jour sauvé ; que les Hébreux seuls tiraient leur origine d'Adam et Ève et les autres hommes d'un autre, créé auparavant par Dieu ; que Jésus-Christ n'était pas Dieu, mais un insigne magicien ayant fait illusion à ses contemporains. Voilà, ajoute l'auteur, les dogmes que lui attribue Scioppius dans une lettre qu'il a écrite sur la mort de Bruno. On trouve cette lettre dans les *Actes Littéraires* de Struve (fasc. V) et dans les *Entretiens* de M. de la Croze (p. 287). Celui-ci témoigne que Scioppius n'a pas exagéré et que ces idées si monstrueuses se rencontrent bien dans le *De Immenso et innumerabilibus*, ou Bruno ne reconnaît point d'autre Dieu que la Nature ou essence infiniment étendue. Ainsi, son système est le même que celui de Spinoza, qui s'est servi encore du même sophisme que Bruno, c'est-à-dire de la pétition de principe. Il ne faut pas oublier la remarque de M. de la Croze que Bruno avait admis des substances spirituelles, qu'il appelle des Dieux et des Démons. « Les Dieux, dit-il, composés de la plus pure et de la plus simple lumière, prennent plaisir aux vœux des hommes et à leur rendre justice, les Démons au contraire, composés d'eau et d'esprit, ne respirent que le sang. » Cette imagination n'est pas incompatible avec le système de Spinoza. Si l'on accorde, en effet, que la Matière, qui est l'unique substance et l'idole de Spinoza, est pensante, il n'y a pas plus de difficulté à admettre des substances invisibles, et pensantes, qu'il n'y en a à admettre des hommes qui soient les modifications visibles de cette unique substance. Nous traiterons ci-après cette matière plus au long. Il suffit à présent de remarquer que le même homme peut être, tout à la fois, athée et superstitieux. Nous en avons un exemple dans la personne de ce Bruno. Personne n'était plus crédule que lui, ni plus

entêté des apparitions, des esprits, des spectres, des enchantements et des autres opérations de la magie. L'on voit, comme dans un miroir abrégé, toutes ses rêveries, dans un livre qu'il a composé en italien, intitulé : *Spaccio della Bestia Trionfante.* Il y mentionne quelquefois trois imposteurs, ce qui a laissé croire à Toland que c'est le livre des Trois imposteurs, qui a fait tant de bruit dans le monde. »

Pomponace semble plutôt suspect à Buddeus, qui signale l'ouvrage où Niphus accuse ouvertement d'athéisme le philosophe mantouan, pour avoir nié l'immortalité de l'âme. J. Wierus aurait entendu dire à Herideus Foro, disciple de Pomponace, que son maître avait été athée, mais qu'il s'était converti. Gabriel Naudé aurait été du même avis, au sujet de ce penseur, envers lequel Morhof se montre impitoyable. Contarin, qui devint son adversaire après avoir été son élève, porte sur lui un jugement plus favorable, de même que Théophile Raynaud : « Il ne nie pas absolument l'immortalité de l'âme, il dit seulement qu'on ne peut la prouver par les lumières de la raison ; affirmation commune aux philosophes de la même époque, condamnés par le concile de Latran, sous Léon X. Bien que plus enclin à augmenter qu'à diminuer le nombre des athées, Gisbert Voet approuve Guillaume Gratarol, médecin italien, qui a pris le même biais pour défendre Pomponace. Bayle fait l'apologie de ce prétendu négateur, apologie dont s'inspire trop fidèlement Gottlieb Olearius : « Pour dire ce que nous en pensons, continue Buddeus qui se résigne à formuler enfin une appréciation personnelle, Pomponace déclare ouvertement dans son livre de l'immortalité de l'Ame, qu'il croit fermement que l'Ame est immortelle, parce que l'Écriture nous l'enseigne ; il nie seulement qu'on le puisse démontrer par les principes de la philosophie d'Aristote, ce qui le justifie de l'Athéisme. Autrement, l'on pourrait diriger la même accusation contre plusieurs Théologiens, qui ont pareillement assuré que l'immortalité de l'âme ne pouvait être démontrée par la raison. Il en est de même des Mystères dont la vérité est établie par l'Écriture, et ce ne serait pas les révoquer en doute, que de nier qu'on les puisse prouver par la raison. Cependant, pour ne rien dissimuler, il ne serait pas impos-

sible que Pomponace ait donné le change, et que pour jeter de la poudre aux yeux, et défendre sans péril son opinion, il se soit servi de ce faux fuyant car il est fort ordinaire que les impies couvrent leur impiété sous le manteau de telles déclarations. Il ne nous appartient pourtant pas de sonder les replis du cœur humain, ni de nous en établir les juges. — Le livre que Pomponace a composé sur les Prestiges et sur les Enchantements, n'a pas peu contribué à rendre sa religion suspecte ; il n'y a pas seulement réfuté les opinions vulgaires, touchant les opérations de la Magie, mais il y a de plus révoqué en doute les miracles, en attribuant à quelques personnes je ne sais quelle vertu naturelle de faire des actions miraculeuses aux yeux du peuple. Il semble néanmoins qu'il ne parle pas généralement de tous les miracles, mais seulement de quelques actions auxquelles on donne ce nom, et qu'il tâche d'expliquer par des causes naturelles. Voici ses paroles, *Cap. VI* : « Quelques actions qui se trouvent tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament (à les regarder superficiellement), peuvent être expliquées par des causes naturelles : il s'en trouve néanmoins plusieurs autres, qui ne peuvent avoir de telles causes. Telle est la résurrection de Lazare, qui avait séjourné quatre jours dans le tombeau : la guérison de l'aveugle né, le rassasiement de tant de mille personnes avec cinq pains et deux poissons, etc. » Buddeus ajoute, en manière de conclusion : « Averroës, disciple si fidèle d'Aristote que l'on disait que l'âme d'Aristote était passée en lui, ne reconnaissait dans l'Univers entier qu'une Ame seule, d'une unité *numérique*, indivisée dans les êtres individuels, et néanmoins commune à tous et incorruptible, au lieu que l'Ame des individus singuliers était multipliée dans ces mêmes individus, mortelle et sujette à la corruption. Quelque impie et déraisonnable que fût cette pensée, l'autorité d'Averroës fut d'un si grand poids que plusieurs savants l'adoptèrent en Italie, de sorte que Léon X se crut obligé de la condamner dans une bulle du XIX Décembre 1513. *Pierre Pomponace fut du nombre de ces savants* et enseigna que, selon l'opinion d'Aristote, l'on ne pouvait établir l'âme immortelle. Vid. Cap. I, § XXIV. Cf. Bayle, *Dict. Hist. Crit.* Voce Averroes et Voce Spinoza, p. 2780. »

En ce qui concerne Vanini, Buddeus emploie la même méthode : il cite d'abord ses accusateurs et ses apologistes ; il note que Morhof, favorable à l'*Amphiteatrum*, juge sévèrement le *De admirandis naturæ arcanis*. Puis, il donne sa propre opinion : « Pour dire la vérité, le poison de l'athéisme me semble répandu dans ces deux livres et plus encore dans les *Dialogues* que dans l'*Amphitheatrum* ; et, pour offrir un simple échantillon de ses sentiments sur la religion chrétienne, nous rapporterons quelques passages aussi ridicules qu'ils sont impies. « Il dit que, les chrétiens étant nés d'un mariage légitime, que Saint Paul qualifie de sacrement, il faut nécessairement qu'ils soient simples et stupides, et par conséquent, propres à faire profession de la religion chrétienne, qui veut avoir de tels disciples, puisque la béatitude n'est promise qu'à ceux qui sont pauvres d'esprit. *Dial. De Nat. Arcan.*, p. 321, 322. Ensuite, après avoir parlé de diverses actions de Jésus-Christ et les avoir tournées en ridicule, il finit son discours par cette exécrable ironie. « Voilà, dit-il, quelles ont été les actions si sages de Jésus-Christ. » *Loc. cit.*, p. 358. Ainsi, l'on peut juger quelle raison il a eu d'omettre, ou même de réfuter les démonstrations les plus solides et les plus convaincantes de l'existence de Dieu, et de leur en substituer d'autres faibles et badines, pour quel motif il a exagéré et mis dans tout leur jour les objections des athées, sans leur donner de réponse ; n'était-ce pas, à l'exemple de Lucien, pour faire triompher l'athéisme ? L'on me dira peut-être qu'il est injuste d'accuser un auteur d'athéisme et de lui en faire un crime, parce qu'il ne répond pas solidement aux objections des athées, — l'ignorance étant un simple défaut de l'entendement et non pas un vice de la volonté ; mais c'est ici que l'on peut appliquer le commun axiome : Duo, cum faciunt idem, non est idem. Deux personnes peuvent faire la même chose, avec une différente intention. Vid. La Croze, *Entretien sur divers sujets d'histoire*, p. 348, où il dit que l'athéisme de Vanini était un chaos et un galimatias confus, mêlé de la philosophie péripatéticienne et de l'astrologie judiciaire. L'auteur de l'Apologie de Vanini nous donne à entendre le cas qu'il faisait de la philosophie d'Aristote qu'il

n'alléguait jamais sans éloge, l'appelant le dieu de la raison, etc. Ce qui prouve que la plupart des athées se sont formés dans l'école d'Aristote. Je conviens néanmoins avec l'auteur de l'apologie, qu'on impute à Vanini plusieurs choses dont il est innocent. Il n'est pas vrai, par exemple, qu'il ait fait réimprimer le Livre des trois imposteurs. Aussi bien, je ne prétends pas approuver la conduite de ses adversaires, ni que l'on doive ajouter foi à tout ce que dit l'historien Gramond, sur la foi des ennemis de Vanini. Lorsqu'il démontra avec tant d'évidence l'existence de Dieu devant ses juges, peut-être parlait-il alors sincèrement, et le désespoir lui fit-il ensuite changer de langage et proférer les blasphèmes exécrables qui se lisent dans l'histoire de Gramond. Vid. La Croze, *loc. cit.* » Ailleurs, Buddeus fait grief à Vanini d'avoir combattu obliquement les dogmes en proposant les arguments des athées dans tout leur jour, au point d'en exagérer la force prétendue, et sans les réfuter sérieusement.

Jérôme Cardan, que Vanini tenait en particulière estime, a composé lui-même l'histoire de sa vie, qui a été imprimée à Paris en 1643. Son exemple montre à quelle impiété et à quelles extravagances peut conduire l'étude de l'astrologie judiciaire. D'ailleurs, il paraît mériter plutôt le nom de fanatique que celui d'athée : « Les chrétiens, disait-il, ont pour planète dominante Jupiter qui est dans sa conjonction avec le soleil ; c'est pourquoi ils sanctifient le dimanche. Or le soleil signifie justice et vérité. Il en résulte que la loi chrétienne contient plus de vérité et rend les hommes plus droits. » (*In Ptolom. de Astrorum Judicio*, lib. II, thes. LIV). Il eut, en effet, l'imprudence de tirer l'horoscope des différentes religions et même de Jésus-Christ. « La loi juive a pour astre dominant Saturne et son étoile ; la chrétienne, Jupiter et Mercure ; la mahométane, le Soleil et Mars, etc. » Ayant établi l'horoscope de Jésus-Christ (*Ad Ptolom.*, lib. II, cap. IX, text. LX), il ne craint pas d'ajouter comme conséquence : « La loi chrétienne, loi de piété, n'aura de fin qu'après le retour des écliptiques ; alors, il y aura un nouvel état de l'univers. » Il aurait suggéré à d'autres esprits non moins bizarres l'idée de demander à l'examen du ciel la destinée de Luther. Somme

toute, ainsi que le démontrent Samuel Parker et Bayle, il est plus superstitieux qu'hostile à la religion. Sans doute, Delrio lui attribue un livre contre l'immortalité de l'âme qui serait demeuré manuscrit, et qu'il se serait borné à communiquer en secret à des amis. Mais Raynaud est moins affirmatif; il fait observer qu'au contraire, Cardan a écrit en faveur de l'immortalité de l'âme, du reste avec des réticences suspectes. Cet étrange philosophe confesse lui-même qu'il manquait de dévotion. Bref, il est difficile de le ranger sous une étiquette déterminée.

On est également embarrassé touchant Bérigard et Cremonini. Le premier, originaire de Moulins, très réputé dans l'Académie de Paris, fut appelé à Pise par le grand duc de Toscane. Il y enseigna la philosophie pendant douze ans; puis il professa à Padoue. Son ouvrage, résumé de ses cours, est en forme de dialogue. Il y fait parler deux interlocuteurs dont l'un soutient le sentiment d'Aristote sur la matière première, sur le premier moteur, destitué de toute Providence, et l'autre défend le sentiment des anciens Ioniques qui, d'après lui, n'auraient admis que des corps seuls dans l'univers, sans distinguer de cet univers le premier moteur. Buddeus, d'accord avec Parker, trouve que Bérigard semble pencher dans le sens d'Aristote. Peut-être Pierre de Villemandi n'a-t-il pas eu tort de le mettre au nombre des sceptiques. — Quant à Cremonini, traité avec dureté par Imperiali, peut-être faut-il croire, comme l'ont cru Laurent Crass et son apologiste Paganinus Gaudentius, qu'il s'est contenté de reproduire la pensée d'Aristote sur l'immortalité de l'âme, et qu'il a examiné ce point en péripatéticien, non en chrétien. Mais ce qui autoriserait à ne voir dans cette distinction qu'un subtil faux-fuyant, c'est l'épitaphe que, suivant Thomas Spizel, ce disciple intransigeant d'Aristote aurait préparée pour sa tombe: Cremoninus hic totus jacet. — La doctrine d'André Cesalpin s'offre au critique avec une limpidité plus loyale. Elle s'écarte du spiritualisme chrétien, justement parce que, d'une manière ostensible, elle s'inspire du pur aristotélisme. A l'instar du Stagyrite, Cesalpin proclame que le monde a existé de toute éternité, que tous les effets de la nature se produisent par une

pure nécessité, sans que Dieu y contribue en rien par son opération, que Dieu est la première intelligence et le premier moteur, qui imprime aux autres intelligences un certain mouvement que chacune d'elles communique à une sphère céleste ; que ce mouvement passe des cieux aux éléments, et que par ces divers mouvements et par leur mélange se produisent toutes les générations dans la nature, et qu'ainsi, depuis le commencement du monde jusqu'à la fin, rien ne se fait par délibération, mais par une nécessité inévitable, destituée de raison. Bayle va jusqu'à accuser Cesalpin de spinozisme, sous prétexte que, tout en admettant avec Aristote des intelligences qui imprimeraient le mouvement aux sphères célestes, il les regarde comme des parties ou des écoulements de l'essence divine, indissolublement unie à la matière, aussi bien que l'âme des hommes et des bêtes.

On sait que Critias, disciple indigne de Socrate, athée avéré d'après Sextus Empiricus, fut le fléau de sa patrie et le plus cruel des trente tyrans qui opprimèrent Athènes. Bayle fait à son sujet des remarques très curieuses dans son Dictionnaire. Ne dirait-on pas que Machiavel, l'apôtre de l'athéisme politique, a eu pour maître Critias ? Affaiblir et ravaler la religion en la faisant dépendre des puissances séculières, comme si elle n'avait été instaurée que pour servir d'instrument à l'ambition des princes, comme si elle n'était qu'un frein pour contenir les peuples dans le devoir et l'obéissance : voilà la substance des livres de Machiavel. Cet auteur, écrit Raynaud, a attaqué la foi et les mystères avec une telle impudence que les sectaires même lui ont répliqué et ont souhaité l'extermination de ses ouvrages. Son erreur capitale est d'enseigner que le christianisme ne s'accorde pas avec les intérêts de la république, erreur que Buddeus a essayé de réfuter dans un opuscule spécial. En persuadant au prince de tout rapporter à sa propre utilité et, s'il en est besoin, d'afficher seulement les beaux dehors de la vertu, il a préconisé l'immoralité. C'est l'excuser insuffisamment que de lui donner d'illustres précurseurs. « Machiavel, écrit Conring, n'a guère fait que répéter ce que recommande Aristote (livre V de *la Politique* à un tyran désireux de conserver une domination acquise par

la force. Cependant, il a eu la témérité de conseiller à tous les princes ce qu'Aristote ne conseille qu'aux tyrans. » La contagion de ses maximes s'est répandue d'une manière effrayante, non seulement chez les souverains et les grands seigneurs, mais aussi chez les particuliers, qui pratiquent la vertu dans la mesure où elle s'accorde avec leur intérêt. A supposer que sa doctrine ait été un peu défigurée ou arbitrairement généralisée, il n'en reste pas moins que l'essence en est pernicieuse.

De l'Arétin, de Pogge, de Paul Jove l'histoire des idées religieuses n'a guère à s'occuper; ce furent surtout des libertins à la conduite désordonnée, des épicuriens voluptueux. Le troisième est agréablement raillé par Imperiali : « On raconte que vous menez une vie molle et délicieuse qui ne convient nullement à un ecclésiastique. Vous ne récitez pas votre bréviaire. Ces peccadilles vous sont imputées par de petits grammairiens qui, ne pouvant atteindre au haut degré d'intelligence où vous êtes parvenu, vous font des querelles sur la pointe d'une aiguille ». Jean della Caza et Marc-Antoine Muret (ce dernier, Français d'origine) n'échapperaient point à pareil reproche. Ange Politien passe pour avoir dédaigné l'Écriture Sainte, qu'il aurait lue une seule fois durant sa vie. Aux psaumes de David il préférait les odes de Pindare. Avouons que bien d'autres parmi ses contemporains, et en particulier le cardinal Bembo, semblent avoir partagé cette préférence. Le Florentin Cosme Ruggeri, après s'être insinué dans les bonnes grâces de Catherine de Médicis, fut accusé de magie, condamné aux galères et bientôt remis en liberté : cet astrologue, qui jouissait d'un prestige redoutable, nous apparaît surtout comme un charlatan habile à spéculer sur la crédulité de ses contemporains. L'humaniste Hermolaus Barbarus, patriarche d'Aquilée, qui, incapable de comprendre exactement le sens du vocable péripatéticien « Entelecheia », s'avisa de consulter le diable, ne serait-il pas plutôt un charmant humoriste? Très probablement, en tout cas, il n'eut pas cet amour de la discussion et du paradoxe qui, selon La Croze, caractérisa Thomas Campanella. Celui-ci aurait mieux fait, affirme-t-on, d'intituler « Atheismus triumphans » son ouvrage

« Atheismus triumphatus ». Boecler, notamment, soutient que Campanella n'y a fait autre chose que reprendre, sous une forme enveloppée et circonspecte, les maximes plus crûment étalées par Machiavel. Mais, dans une lettre à Gaspard Scioppius, Campanella proteste contre les griefs de ses adversaires : « Ils m'ont accusé, dit-il, d'avoir composé le livre *De Tribus impostoribus*, qui date de trente ans avant ma naissance ; ils m'imputent les idées de Démocrite, à moi qui ai écrit contre ce philosophe ; ils me représentent comme ayant de mauvais sentiments envers l'Église et la République, moi qui ai montré qu'aucun philosophe n'a pu nous donner la conception d'une monarchie telle que celle que les apôtres ont fondée à Rome. J'omets enfin ce que j'ai déclaré contre le péripatétisme qui est l'ivraie de l'Évangile et la meilleure marchandise de la boutique de Machiavel, etc. » Partisan de l'astrologie comme la majorité de ses contemporains, il aurait conclu de l'examen des constellations que le temps approchait où tout le monde se convertirait et viendrait à la connaissance du vrai Dieu.

*
* *

Bien que le livre de Reimmann [1] soit un peu postérieur à ceux dont nous venons de parler, il est encore, par sa date, assez proche du XVIIe siècle pour que l'auteur, du reste spécialisé dans l'étude de l'histoire religieuse et de la théologie, ait pu saisir sur le vif la diffusion de certaines doctrines et, en utilisant des témoignages oraux, remonter aisément des effets aux causes. Il offre, et ce n'est pas, à nos yeux, son moindre mérite, un essai de classification, en ce sens que Reimmann, faisant appel à toutes les lumières de son érudition, s'ingénie à distinguer, parmi les philosophes des diverses nations, ceux qui ont été à bon droit accusés d'athéisme et ceux qui, victimes de procès de tendance, paraissent décidément avoir été incriminés à tort. Luthérien fervent, l'auteur n'aime guère

1. J. F. Reimmann, *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum*. Hildesiae, 1718. *Ibid.*, apud Ludolphum Schroeder, 1725.

les « papistes » : il manifeste peu de tendresse à l'égard des jésuites et n'hésite même pas à attribuer à tel ou tel d'entre eux des opinions qui sentent le fagot. Mais enfin, d'une manière générale, il n'exagère point la partialité (dans tous les camps, à cette époque, le « sine odio aut favore » de l'historien latin rencontre peu d'adeptes !), et son livre renferme les détails les plus précis, groupés avec ordre et clarté, ce qui est une consolation pour quiconque a dû auparavant démêler le fatras de certaines compilations ou dissertations presque contemporaines ! Après avoir noté qu'en Italie, la superstition et l'athéisme fleurissent de pair, Reimmann indique quelles sont, selon lui, les principales causes de ce second fléau[1] :

a) La mauvaise vie de la plupart des Pontifes qui, du XI[e] au XVI[e] siècle, gouvernèrent l'Église (cf. Mathias Flacius *in* Catalogo testium veritatis, lib. XIV et sq. — J. Gerhardus, *in* Confessione catholica, lib. I, part. 2, c. II, § 18, p. 253).

b) La honteuse hypocrisie des théologiens, « quam graphice depingit Joh. Baptista ab. Helmont, ipse Pontificius *in* libro de Anima, c. III, § 3, p. 861, édit. Germ., item Anonymus *in* Commentario de regno contre Machiavellum, lib. II, theor. 6, p. 261. — Henricus Stephanus *in* Apologia pro Herodoto. Anonymus apud Guidonem Patinum, t. II, épist. 407, p. 337. M. G. D. Emilliane, dans « l'Histoire des tromperies des prêtres et des moines ».

c) Le machiavélisme des jésuites, « quos sub praetextu pietatis plerosque ἀθεΐζειν ipsorum pontificiorum testimoniis probat G. Voetius *in* dissert. selectis, t. I, p. 116, item 226, 292 et *in* Paralipom, p. 1154. »

d) Le caractère même de la théologie romaine, « quam facile ad Atheismum posse perducere docet Christianus Aletophilus (quem D. Valentinum Alberti esse accepimus) contra Christ. Conscientiosum, c. VI, p. 33. — Petrus Molinæus in Novit. Papismi p. m. 81. — Philippus Jac. Spenerus *in* Theologis-

1. Éd. de 1725, p. 353 et sq.

chen Bedenken, part. I, p. 49. — G. Voetius, t. I, dissert. selectis, p. 192 sq. »

e) L'application des Italiens plutôt à la philologie qu'à la vraie théologie, « quod Ph. Mornæus, c. XXVI, de Verit. Relig. Christianæ, p. 567. Atheismum in Italia exclusisse scribit. »

f) Le culte outré d'Aristote en matière de philosophie, « ut docet Th. Campanella de Gentilismo non retinendo, q. 5, p. 20 et ex eo Adamus Tribbechovius de Doctoribus Scholasticis, c. IV, p. 136, itemque Sam. Parkerus Cogit. de Deo Disp. I, p. 65. »

g) La légèreté dissolue de la poésie nationale, « de quo agit G. Voetius *in* Paralipomenis, t. I, dissert. selectis, p. 1146, et P. Baelius in Lexico, p. 2926, not. E. »

Et Reimmann de conclure ainsi cet exposé de raisons, manifestement insuffisant et trop « peu objectif » pour la critique moderne : « Hinc illæ lacrymæ ! hinc, inquam, ille publicus religionis contemptus et doctrinæ christianæ scabies de animæ rationalis mortalitate etc., quae circa initium seculi XVI tam late grassata est in Italia, ut Leo X A. C. 1513 d. 19 Decembr. peculiari bulla huic malo medelam parare coactus fuerit, quam totam exhibet *in* Summa Conciliorum Barth., Caranza p. m. 887. Édit. Rothom. Particulam autem huc spectantem P. Bælius *in* Dictionario sub voce « Spinoza ». p. 1780... »

Les renseignements et jugements individuels que Reimmann nous apporte sur les principaux philosophes italiens méritent, à notre avis, de retenir l'attention de l'historien, beaucoup plus que ces considérations générales et ces affirmations un peu systématiques. Ils nous permettent, en tout cas, de deviner l'état d'esprit *protestant*, relativement aux divers courants libertins. Ils ont la valeur d'un témoignage autorisé et largement « représentatif ». Ils montrent, une fois de plus, que certaines formes du libertinage ont rencontré, notamment chez les luthériens, des adversaires irréductibles, qui ont défendu avec une noble énergie les croyances capitales du spiritualisme traditionnel. Ils révèlent, de la part de Reimmann

et de plusieurs « auteurs » qu'il cite assez fréquemment, un louable effort pour bien marquer les nuances, pour différencier les écoles, pour éviter les condamnations globales ou précipitées. Voici, par exemple, le paragraphe concernant Nicolas Machiavel [1] : « Hic ab Antonio Possevino in judicio de Machiavelli Libris, quod Principi ejus in Edit. Francof. subjectum est p. m. 202, dictus impius, naturæ, juris, religionis osor et atheismi invector, a pluribus postea pudenda atheismi macula notatus est, ut Joh. Mullero *in* Atheismo devicto, c. II, p. 16 et *in* addendis, p. 572, 8. Bælio *in* Dictionario, p. 1961. Anonymo *in* Comment. de regno contra Machiavellum, lib. II, theor. V, p. 242. Théoph. Raynaudo *in* Erotem. de bonis et malis Libris, p. 27. J. F. Buddeo *in* thesibus de Atheismo, p. 132, et aliis quorum nomina et verba occurrunt apud Bælium l. c. ipsoque (quod mireris) Julio Cæsare Vanino *in* Amphitheatro aeternæ provid. Exercit. VI, p. 25. Nec nos ejus causam suscipimus defendendam. Imo ingenue agnoscimus eam vulneratam esse et multa tabe et sanie et sanguine corrupto refertam. Hoc tamen simul animadversione judicamus dignum. 1) Ejus scripta per integrum fere seculum esse lecta in republica literaria sine atheismi suspicione ; 2) Nusquam in iis vel directe vel indirecte oppugnari Numinis existentiam ; 3) Viros quosdam doctissimos ea excusasse et interdum laudasse, ut Baco de Verulamio de Augmentis Scientiarum, lib. VII, cap. II, p. m. 366. Hermannus Conringius *in* praefatione Machiavelli Principi praemissa, Jenckinus Thomasius *in* Hist. Atheismi, c. VII, p. 65. Christ. Funccius *in* Orbe Imperante, p. m. 617. 4) Iis, a quibus primum atheismi stigmate notata sunt Machiavelli opera, ne quidem lecta esse nedum ea quæ fas est diligentia excussa, ut luculenter docet Conringius, loc. cit., 5) Hinc inde occurrere quædam in ejus scriptis acerbius in Ecclesiam Romanam dicta, quæ non potuerunt non Papicolis esse sudes in oculis et ipsis dare ansam Machiavello Atheismi maculam adspergendi v. g. Lib. I. Disput. de republ., c. XII, p. 61. Nunc eum nusquam minus vel pietatis vel religionis sit quam in

1. P. 355 et sq.

iis hominibus, qui Romae viciniores habitant eaque Christianæ religionis caput censeatur, facile conjicere potes Christianum orbem magnopere periclitari. Quod si quis etiam diligenter consideret eum religionis cultum, qui nostra ætate in usu est, eumque conferat cum prima Christianae religionis institutione et veris fundamentis, is non potest non vel illius interitum metuere, vel divinam ultionem formidare... » Bref, en ce qui touche le prétendu athéisme de l'auteur du *Prince*. Reimmann avoue qu'il est difficile de se prononcer ; mais, évidemment, si on le pressait un peu, il déclarerait qu'il n'y croit pas et qu'il soupçonne l'origine de cette légende.

Son attitude est la même en ce qui concerne Bernard Ochin[1]. Cet ancien capucin passa pour être athée, surtout parce qu'il avait embrassé le luthérianisme, puis, attaqué la cour de Rome. Ses dialogues de la Polygamie lui aliénèrent ensuite la sympathie des protestants. On n'hésita pas à le considérer comme l'auteur du livre *De tribus impostoribus*. Mais il semble avoir été innocenté sur ce point. Relativement au cardinal Bembo[2], qui aurait traité avec dédain les Épîtres de Saint Paul, et qui aurait douté de l'immortalité de l'âme, Reimmann fait preuve d'une égale circonspection. C'est pour avoir apprécié en termes sévères et mordants le clergé romain, les moines et le Pape, que Palingenius[3] a été accusé d'athéisme. Pomponace[4] n'a pas échappé à ce grief. Ses ouvrages *De Fato*, *De Incantationibus*, et, plus encore, celui qui touche à l'Immortalité de l'âme ont suscité des jugements très divers. Reimmann renvoie à Bayle, à Buddeus, à Henri Morus, à Geof-

1. P. 358-9. Cf. Bayle, *Dict.*, p. 2241. — Jenkin Thomas, *Hist. atheismi*, c. VII, § 6, p. 62 et sq.

2. P. 359-360. Cf. Bayle, *Dict.*, p. 2096 (not. P) ; p. 549 (not. E).

3. P. 360-361.

4. P. 361-363.

H. Morus, *Oper. theol.*, livre VII, c. XVII, p. 296. — Rabener, *Amoenit. Hist.*, p. m. 138. — Vanini, *Amphit.*, exerc. VI, p. m. 25, éd. de Lyon, 1615. — Gratarol, *Epist. dedicat. operibus Pomponatii præmissa*, éd. de Bâle, 1567. — Bayle, *Dict.*, p. 2471. — G. Voetius, *Dissert. selectæ de Atheismo*, p. 197. — Jenkin Thomas, *op. cit.*, c. 70, § 4, p. 60. — Olearius, *Dissert. de Pompon.*, Iéna, 1709. — Leibniz, *Discursus de Conformitate fidei et rationis*, § II, p. 17. — Malebranche, *Recherche de la Vérité*, livre II, c. VI, p. 130.

froy Rabener, à Vanini, à Guillaume Gratarol, à G. Voetius, à Jenkin Thomasius, à G. Olearius. Il cite les opinions autorisées et plutôt favorables de Leibniz et de Malebranche. Mais il ne tranche pas la question. Il est, en revanche, très catégorique au sujet de l'Arétin [1], dont il stigmatise la contagieuse immoralité, l'impur prosélytisme, et sur lequel il partage l'avis de Voetius, de Théoph. Spizelius, de G. Struvius, d'Ad. Genselius. Ce dernier a composé un excellent « catalogue de tous les écrits où se manifeste *l'athéisme* de l'Arétin ». C'est à cette manière de voir que se range Reimmann, bien plutôt qu'à celle de Bayle, de Jenkin Thomasius, de J.-F. Buddeus, plus embarrassés peut-être pour « classer », en matière de religion ou de métaphysique, cet étrange et décevant personnage. Quant à Jérôme Cardan [2], médecin et philosophe milanais, il semble avoir versé dans la superstition, plus que dans l'athéisme, si, du moins, on laisse aux mots leur sens exact. Suspect à Martin Delrio, à Antoine Reiser, à Th. Raynaud, à Henri Morus, à J.-B. Struve, à Th. Spizel, à Garasse, il a trouvé — pour le disculper ou pour lui faire accorder les circonstances atténuantes, en le représentant comme atteint d'une folie « à intervalles lucides » — des avocats non méprisables, tels que G. Voetius, Blackmorus, Sam. Parker, Pierre Bayle. Tout en recommandant l'étude de la théologie, il a, d'ailleurs, confessé que cette science lui était étrangère, qu'il ne prétendait pas moissonner dans ce champ-là, et qu'en fait de religion, il s'en tenait à celle de ses ancêtres. Il s'est également piqué d'avoir imaginé plusieurs

1. P. 363-365.

Voetius, *op. cit.*, t. I, p. 205 et sq. — Spizelius, *Scrutinium atheismi*, p. 18. — B. G. Struvius, *De Docto Atheo*, p. 19 et sq. — J. A. Genselius, *Catalogue* dans les *Bücher Saal.*, XVII. Œffnung, p. 322 et sq. — Bayle, *Dict.*, p. 325-327. — Jenk. Thomas, *op. cit.*, c. VII, § 6, p. 60.

2. P. 365-368.

Delrio, *Disquisit. Magic.*, t. I, l. 2, qu. 26, sect. 2, p. 197. — Reiser, *Epist.* de *Orig. Atheismi*, p. 259. — Raynaud, apud Bælium, p. 804. — Morus, *op. cit.*, livre VII, c. XVII, p. 296. — Struvius, *op. cit.*, p. 21. — Spizelius, *De atheismi radice*, p. 22. — Garasse, apud Bælium, p. 905. — Voetius, *op. cit.*, t. I, p. 199. — Blackmorus, *Bibl. anglica*, t. I, part. II, article 10, p. 360. — S. Parker, *Disput. de Deo*, sect. 25, p. 68 et sq.

démonstrations nouvelles de l'immortalité de l'âme, sur laquelle on lui devrait un traité complet, renfermant une théorie de la métempsycose. Ces spéculations élevées ne l'auraient pas empêché hélas ! de construire les systèmes les plus fantaisistes, de répandre des légendes chimériques et stupéfiantes. « Quale est Thema genethliacum Christi ex astris et ipsorum influxu deductum. »

Cremonini[1] a-t-il réellement nié l'immortalité de l'âme ? A-t-on le droit de voir en lui un ennemi de la Foi ? Les avis diffèrent... Jean Imperiali, P. Freher, Th. Meier, Th. Spizel, Leibniz, Micrælius ne le ménagent guère. Paganinus Gaudentius, Bayle et G. Voetius prennent sa défense, mais avec plus ou moins d'enthousiasme. Il en est de même pour Campanella[2], philosophe « d'une pénétration et d'une compréhension intellectuelle » vraiment remarquables, mais qui a osé pousser assez loin la liberté de spéculation, et qui, non content de harceler d'épigrammes certains de ses contemporains, a paru donner à son *Atheismus triumphatus* un titre fallacieux, directement contraire à la thèse soutenue par lui. Ce sont pour lui des juges rigoureux que Hermann Conring, J.-H. Boecler, G. Morhof, E. Weber, A. Pfeiffer, Ant. Reiser. Ernest Salomon Cypriani adopte sur le compte de Campanella une opinion mitigée. Plus indulgents à son égard, ou prêts à plaider sa cause, G. Arnold, Guillaume

1. P. 372.

J. Imperiali, *Museum*, p. m. 174, éd. de Venise. — P. Freher, *Theatrum*, part. IV, p. 1521. — G. T. Meier, *Hist. relig.*, c. I, p. 23. — Spizelius, *op. cit.*, p. 20. — Leibniz, *op. cit.*, p. 17. — Micrælius, *Ethnophronium*, dial. 4, c. 19, p. 175. — Paganinus Gaudentius, *Diatribe hist. de Cremonino.* — Bayle, *Dict.*, p. 979 (en note). — Voetius, *op. cit.*, t. I, p. 206.

2. P. 377-380.

Conring, *Conringiana*, p. 52. — J.-H. Boecler. *Annales Taciti*, livre I, c. III, p. 57. — Weber, *Biesiegte Atheister*, p. 53. — A. Pfeiffer, *Programma ad lectiones anti-atheisticas* (cf. Christ. Thomas : Gedancke von allerhand Juristischen Handeln, part. III, c. I, p. 76). — Reiser, *De Atheismo*, p. 262. — Christ. Dornius, *Bibl. theol.*, livre III, c. IX, § 10, p. 535. — Cypriani, *Progr. de Phil. Campanellae* (Helmstadt, 1700). — G. Arnold, *H. E.*, t. III, c. VIII, § 34, p. 83. — J.-W. Petersen, *Ausbreitung der Kirchen in der letzten Zeit.*, § 21, p. 55. — Christ. Thomas, *Cautelæ jurisprud.*, c. XII, § 79, p. 191. — Voetius, *op. cit.*, t. I, p. 202. — Struvius, *Acta litt.*, fasc. 2, p. 96.

Petersen, Christ. Thomasius, et même G. Voetius, qui le regarde comme un « lunatique » ou un « maniaque », ne nous apportent pas des discussions bien approfondies. D'après Struvius, le philosophe calabrais a « trop accordé à la nature ». Reimmann se borne à indiquer que ses œuvres cachent autant de traces de superstition que d'athéisme. Voudrait-il donc le comparer à Cardan ? Le paradoxe dépasserait la mesure ! D'ailleurs, fait-il observer, ce malheureux, « prisonnier durant de longues années, entouré d'accusateurs, déchiré par mille tourments, ne peut être convaincu d'aucune erreur ». Bien plus : il aurait écrit contre les athées et rabaissé l'orgueil intellectuel de ces négateurs et de leurs alliés, les « politiques ». — Un seigneur de moindre importance, le naturaliste milanais F.-J. Burrhus [1], voit ses idées passées au crible. On lui tient rigueur d'avoir enseigné que « Dieu le Père a créé le monde, en y étant contraint par nécessité ».

Voici, au contraire, toute une série de philosophes transalpins dont la « qualité » n'offre guère matière à controverse. André Cesalpin [2], dans ses *Quæstiones peripateticæ*, comme le remarquent P. Bayle, Taurel, S. Parker, Buddeus, Leibniz lui-même, a préparé les voies au spinozisme. Vanini [3], sans

1. P. 380-1. G. Arnold, *H. E.*, t. III, c. xviii, § 1 sq., p. 188 sq.

2. P. 369.

P. Freher, *Theatrum Virorum. Erudit, Clarorum*, part. III, p. 1313. — Bayle, *Dict.*, p. 875 et sq. — Taurel, *Alpes cæsæ.* (Sive And. Cesalpini monstrosis et superbis dogmatis discussis et excussis. Francfort, 1597.)

S. Parker, *Cogit. de Deo*, disput. 1, § 24, p. 64. — Leibniz, *op. cit.*, p. 17.

3. P. 369-372.

J. Diecmann, *Dissert. de naturalismo Bodini*, § 4, p. 25. — Christ. Thomasius, *Cautelæ, circa præcognita Jurisp.*, c. xii et p. 195, note, et notes ad Puffendorff (*Von der geistlichen Monarchie*, p. 287). — Arnold, *Kirchen und Ketzer Historie*, t. II, § 9, p. 576. — Olearius, *Dissert.* Iéna, 1708 (avec Catalogue des œuvres de Vanini). — P.-F. Arpius, *Apologie Cosmop.* (1712, in-8). — Ab. Heidanus, *De orig. Erroris*, l. IV, c. vi, § 3, p. 252. — Parker, *Cogit. de Deo*, § 26, p. 83. — Voetius, *op. cit.*, t. I, p. 202 et passim. — Jenk. Thomasius, *Hist. Ath.*, c. viii, § 2, p. 60. — H. Morus, *op. cit.*, l. VII, c. xvii, § 3, p. 296. — Ed. Richerius, *Vindiciæ Doctrinæ majorum*, l. IV, p. 334. — Meier, *Hist. relig. Hist. Ath.*, c. i, § 12, p. 22. — Schramm, *De Vita et scriptis famosi Athei Vanini* (1709, in-4). — Weber, *op. cit.*, p. m. 9. — Mullerus, *Atheismus devictus*, c. ii, p. 20

doute, a été excusé ou défendu, avec plus ou moins de conviction, par Diecmann, Christ. Thomasius, G. Arnold, J.-G. Olearius, P.-F. Arpius ; mais d'autres auteurs, plus nombreux, comme Abraham Heidanus, Sam. Parker, G. Voetius, Jenkin Thomasius, Buddeus, H. Morus, Edm. Richer, Gebbard Théodore Meyer, Joh. M. Schramm, J. Muller, Z. Grapius, A. Reiser, Th. Spizel, Beverland ont estimé que son cas hélas !... ne prêtait pas à contestation. Celui du magicien Cosme Ruggieri[1], qui aurait nié l'existence des démons et reconnu pour seuls dieux les Rois de ce monde, si nous en croyons J. Laetus, G. Voetius, Jenkin Thomasius, Th. Meier, Z. Grapius, s'appuyant sur le témoignage de Spizel, n'y prêterait pas davantage, encore que Bayle se demande s'il est possible d'être à la fois athée et adonné aux superstitions de l'astrologie judiciaire, de nier Dieu, sans nier le Diable, ou réciproquement. Glissons sur quelques impies, Paul Jove ou Jean della Casa, et sur d'obscurs athées, dont Voetius et Jenkin Thomas estropient plus ou moins les noms : Nanne, Grossus, Oresius ; signalons, en passant, Antoine Roccus[2] qui, selon Joh. Micraelius et Morhof, aurait enseigné, plus radical en cela que Pomponace et Cremonini, *la matérialité*, par suite, la mortalité de l'âme. Giordano Bruno[3], qui les domine tous par son génie, ne paraît pas avoir été mis à sa vraie place par Reimmann ; laissons de côté l'accusation d'avoir écrit le livre des Trois imposteurs, qu'il partage avec bien d'autres. Quelles que soient les objections de Morhof et de Christ. Aug. Heumann, il reste que Bruno et, après lui, son disciple Isaac de la Peyrère, ont professé l'athéisme, ainsi que l'affirment

et appendice, p. 570. — Zach. Grapius, *Theologia recens.*, qu. 6, part. I, p. 35 et sq. — Reiser, *De Orig. Atheismi*, p. 247. — Spizel, *De Radice Atheismi*, p. m. 50. — Beverland, *De peccato originali*, p. 3.

1. P. 373-4.

J. Lætus, *Compendium Hist. univ.*, c. XXXI, sect. 2, art. 12, p. 486. — Voetius (qui s'inspire du précédent), *Paralipomena*, t. I ; *Disput. select.*, p. 1142. — Jenkin Thomasius, *op. cit.*, c. VII, § 7, p. 63. — Meier, *op. cit.*, c. I, § 13, p. 23. — Grapius, *op. cit.*, part. I, qu. 6, § 4, p. 35. — Bayle, *Dict.*, p. 2626.

2. P. 376-7. Micraelius, *Ethnophronium*, l. I, dial. 4, p. 175 et l. I, dial. 1, p. 21.

3. P. 374-6. H. Ursinus, *Prooemium Exercit. de Zoroastro*, § 1, p. 4.

La Croze, J. Ursinus, l'auteur du *Spectateur*, et ainsi que le prouverait surabondamment l'examen du *Spaccio della Bestia trionfante*.

Il est, certes, permis de ne pas accepter les classifications de Reimmann, qui s'en rapporte trop docilement à des autorités parfois fragiles, et qui néglige de contrôler par les textes des appréciations un peu sommaires. Mais son enquête — si superficielle nous semble-t-elle — démontre la singulière diffusion du « libertinage » le plus avancé dans un pays voisin d'où certaines doctrines n'ont pas tardé à déborder chez nous. La France en a subi la contagion, constate Reimmann, d'accord avec G. Voetius [1]. Il ajoute, d'ailleurs, que le libertinage existait chez nous avant le règne de François Ier, contrairement à l'assertion de Clavigny de Sainte-Honorine [2], et que la Renaissance peut l'avoir favorisé, mais non créé. Il cite les aveux du P. Mersenne, de Pierre Grégoire le Toulousain, de Pierre Firmien, de Pétrarque lui-même [3], d'après lesquels, au XVe et au XVIe siècle, le nombre des athées en France et surtout à Paris approchait de 60.000 : chiffre jeté un peu au hasard, mais significatif !... « L'âme périt avec le corps ; la vie future n'est qu'une fable, ainsi que la résurrection de la chair, la fin du monde et le Jugement dernier », voilà l'essence de la doctrine de ces « esprits forts » que Voetius appelle également « des dégrués ». Th. de Viau, Saint-Pavin, Bardoville, G. Vallée, des Barreaux, Hénault, de Pressac, le baron de Lahontan [4], voilà, selon notre auteur, quelques-uns de ces impies, choisis d'ailleurs parmi les moins sérieux et les moins redoutables. Mais il se trouve que Reimmann est bien moins affirmatif en

1. Voetius, *Dissert. select.*, t. I, p. 218; *Paralip.*, p. 1146.

2. Clavigny de Sainte Honorine, *Lib. de dijudicatione et usu librorum suspectorum*, p. 82.

3. Mersenne, *Comment. in Genesin*, p. 233. — P. Gregoire, apud Voetium, t. I, *Dissert.*, p. 218. — P. Firmien, *De Sæculi Genio* (cf. Spizel, *op. cit.*, p. 9 et sq.). — Pétrarque, *Epist. XVI* (libri ultimi, p. m. 643, édit. de Lyon).

4. Sur le baron de Lahontan, cf. Leibniz, *op. cit.*, § 10, p. 16. Leibniz le range parmi les Spinozistes. Cf. aussi *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique*. A comparer, pour la thèse, avec l'*Heptaplomeres* de J. Bodin.

ce qui touche les vraies opinions de Bonaventure des Périers[1], de Jean Bodin[2], de J. Scaliger[3], d'Étienne Dolet[4], de Montaigne[5], de Charron[6], de Gaffarel, de J. Harduin[7], de Descartes lui-même[8], de Richard Simon[9], bref des philosophes ou des exégètes de quelque envergure, sur lesquels on aurait souhaité connaître son avis personnel. Ses hésitations proviennent, le plus souvent, de ce que, comme la plupart de ses contemporains, il n'a pas su poser, dès l'abord, le problème

1. Voetius, *op. cit.*, t. I, p. 199. — Félix Marchand (de Commercy), *Epist. de Cymbalo Mundi*, 1706 (Paris, à B.P.D. et g.).

2. Diecmann, *De naturalismo*. — Possevin, De Bodini libris, in *Disput. de Machiavello* (éd. Francfort, 1608). — Christ. Thomas, *Gedancken* (*cit.*), part. I, n. 24, § 2, p. 240. — Polycarpe Lyser, *Icone omnis generis doctrinae spec.*, IV, p. 166 sq.

3. Gerhardus Marrhius, *Epist. théol.*, suppl. H. E. Fechtii, p. 832.

4. Baillet, *Jug. des Savants*, t. IV, part. III, p. 220. — J.-C. Scaliger, *Poetices*, l. VI, p. 791. — J. Calvin, *De Scandalis*, p. 90. — Prateolus, *Elenchus hereticorum* (voce « athei »). — Languet, *Catal. hereticorum*, éd. française, p. 213 ; éd. allemande, p. 236. — J. de la Caille, *Hist. de l'imprimerie*, p. 112. — Bayle, *Dict.*, p. 1062.

5. *Mémoires de Trévoux*, t. I, p. 350. — Sorel, *Bibl. gal.*, p. 80 et sq. — Christ. Thomas, *Monaths gesprache*, part. I, p. 998.

6. Sorel, *Bibl. gal.*, p. 91 et sq.

7. Christophorus Matthiaeus Pfaffius, *Vérité de la religion protestante*, c. VI, § 7, p. 221. — La Croze, *Vendiciae scriptorum veterum contra Harduinum* (praefatio).

8. Martinus Schookius (apud Bayle, p. 245, note B). — Voetius, *Paralip.*, t. I ; *Dissert. select.*, p. 1151-1158. — H. Morus, *Enchiridion.* (de rebus incorporeis), t. I, Op. Phil., édit. Londres, 1679 ; résumé par Th. Braun : *Pfendodoxia Epidem*, p. 254 : *Praefat. tract. de Immortalitate animae*, p. 289. — S. Parker, *De Deo*, disput. 3, sect. 15, p. 281. — Z. Grapius, *Theol. recens. controv.*, part. I, p. 8. — P. Van Maestricht, *Gangraena novit. cartesian.*, sect. 1, c. II, § 8, p. 29. — Cudworth, *System. intellect.* (apud J. Clericum, in *Bibl. select.*, t. II, art. 1, p. 73 et sq.). — Volckmarus Conradus Poppon., *Spinozismus detectus*, c. IV, § 3, p. 43 et sq. — Dippelius, *Weg-Weiser zum verlohrnen Licht und Rechte*, c. I, p. 752. — Descartes, *Lettres* : à Voetius, in Op. Phil., p. 307-384 ; à H. Regius, part. I, Epist. 93, p. 273 ; part. II, Epist. 21, p. 85 ; Epist. 114, p. 334. — Claubergius, *De dubitatione cartesiana*, c. V, p. 44. — A. Reiser, *De atheismo*, p. 329. — Jenkin Thomas, *Hist. atheismi*, c. I, § 4, p. 12. — Christ. Thomas, *Cautelae Jurisp.*, c. XII, § 88, p. 194.

9. J.-F. Mayer, *Dissert. select.*, p. 421. — H. Ascanius Engelcke, *Dissert. de sententiis*... quam Schomeri collegio novissimo controvers. praemisit, § 15, p. 60. — J. Vossius, *Castigat.*, p. 223. — Ellies Dupin, *Dissert. préliminaire* (t. I, Bibl. Ecclesiast., p. 28). — E. Weber, *Die besiegte Atheister*, p. 33. — F. Spanheim, *App. Elenchi*, p. 643 et sq.

sur son véritable terrain, après en avoir défini exactement les termes, et après avoir étudié historiquement les origines de telle ou telle dénomination parfois tendancieuse.

*
* *

Dans les *Pensées et Fragments* (publiés par le baron de Montesquieu, Bordeaux, 1899, vol. I, p. 30), nous trouvons une liste des œuvres que le futur auteur de l'*Esprit des Lois* s'est proposé de lire : « La Sainte Écriture, Diogène Laerce, Mariana (*De Rege et Regis institutione*), Machiavel... On sait que Montesquieu séjourna quelque temps en Italie où il acquit quelques notions de la langue du pays, qui sans doute furent complétées et précisées par son ami l'abbé Guasco. D'autre part, dans le catalogue manuscrit de sa bibliothèque (cf. Lévi Malvano, p. 23 et 24), sont mentionnées les œuvres « politiques » de Machiavel.

« 2345. Machiavelli (Nic.) princeps, item aliorum contra Machiavellum scripta de potestate et officio principum, contra Tyrannos, quibus accessit ant. Possevini Iudicium de Nic. Machiavelli et Io. Bodini scriptis item Junii Bruti vindicia contra Tyrannos, sive de principis in populum populique in principem legitima potestate. Item tractatus de Iure magistratum in subditos et officio subditorum erga magistratus. Ursellis 12, 1 vol. » (Il s'agit évidemment ici d'un mélange des écrits de polémique touchant Machiavel.)

« 2346. Machiavelle (*sic*) discours politiques de (*sic*) sur les décades de Tite Live traduit par A.d.l.H. Amsterdam, 1692, 12, 2 vol. »

« 2347 du même, le prince traduit par Amelot. Amsterdam, 1684, 12, 1 vol. »

« 2348 du même l'Art de la guerre. Paris, 1614, item le prince du même ; 1613, 8°, 1 vol. »

« 2349. Ejusd : disputationum de Republica quas discursus nuncupavit libri tres, Monpelgarti, 1589, 8°, 1 vol. »

« 2350. In cinque primi libri delle historie fiorentine. Nell' haya, 1726,12, 4 vol. »

Montesquieu écrit à Mme du Deffand (*Lettres Familières*,

CVI) : « Parlez aussi de moi à ce président (Hénault) qui me touche comme les Grâces et m'instruit comme Machiavel. » De fait, ainsi qu'on pourra s'en convaincre en parcourant la brochure si nourrie de M. Lévi-Malvano, il le cite à maintes reprises (*Pensées ecc.*, vol. I, p. 142 ; *Pensées ecc.*, vol. II, p. 364 ; lib. VI, cap. v (*Esprit des Lois*) ; *Esprit des Lois*, lib. XXIX, cap. xix... etc), mais bien moins souvent qu'il ne s'en inspire. (Voir la brochure indiquée, p. 30-97). Faisons observer qu'une *Dissertation sur la politique des Romains dans la Religion*, lue en 1716 à l'Académie de Bordeaux par Montesquieu, qui avait alors vingt-sept ans, et publiée seulement après sa mort (cf. Laboulaye, *Œuvres de M.*, vol. II, p. 359) développe trois idées chères à l'auteur des *Discours* et du *Prince* : 1° la religion des Romains n'a été faite que pour servir la politique de ceux qui organisaient la République (*Discorsi*, l. I, ch. xi) ; 2° les législateurs romains ont, à cet effet, exploité la crédulité du peuple qu'ils ont entretenue à l'aide des présages, des auspices, des sacrifices de tout genre (*Ibid.*) ; 3° cette crédulité était si grande que les intéressés ne se gênaient point pour interpréter les auspices selon les nécessités du moment (*Discorsi*, l. I, ch. xiv). Montesquieu ajoute que ces législateurs ont institué une religion d'État où les magistrats sont revêtus de la dignité sacerdotale. Il fait remarquer que les Romains se sont empressés d'accueillir les divinités des peuples vaincus ou alliés, pensant qu'un des meilleurs moyens de dominer ces peuples était d'absorber leurs cultes. Mais Montesquieu ne s'en est pas tenu à cette attitude de jeunesse[1],

1. Autre exemple de cette modification d'attitude :

I. *Pensées et Fragments*, vol. I, p. 310 :

Le monde n'a plus cet air riant qu'il avait du temps des Grecs et des Romains. La religion était douce et toujours d'accord avec la nature. Une grande gaieté dans le culte était jointe à une indépendance entière dans le dogme.

Les jeux, les danses, les fêtes, les théâtres, tout ce qui peut émouvoir, tout ce qui fait sentir, étoit du culte religieux... Tout le monde entrait en foule dans cette école des passions... Aujourd'hui le mahométisme et le Christianisme, uniquement faits pour l'autre vie, anéantissent toute celle-ci. Et pendant que la Religion nous afflige, le Despotisme, partout répandu, nous accable.

II. *Esprit des Lois*, lib. XXIV, cap. xi.

Les hommes étant faits pour se conserver, pour se nourrir, pour se

comme s'il avait fini par s'apercevoir que le point de vue du Secrétaire florentin était un peu trop étroit, et il lui est arrivé, plus d'une fois, d'envisager sous un autre biais le problème religieux[1].

Si Montesquieu ne paraît pas, en somme, avoir reconnu en termes suffisamment explicites ses nombreuses dettes à l'égard de Machiavel, c'est que, sur bien des points, il professait des opinions diamétralement opposées à celles du Secrétaire florentin ; c'est que, tout en partageant son admiration pour l'antiquité romaine, il apportait à la philosophie de l'histoire tout un ensemble de croyances et de convictions fort différentes de celles qui avaient guidé l'auteur du *Prince*, et c'est là ce qui explique sa réserve. Voici un fragment qui devait terminer le chapitre IX du livre III de l'*Esprit des Lois* et que Montesquieu a préféré supprimer par « déférence pour le génie de l'écrivain italien » (Barckhausen, Montesquieu, *l'Esprit des Lois et les Archives de la Brède*, Bordeaux, 1904, p. 29) :

« C'est le délire de Machiavel d'avoir donné aux Princes pour le maintien de leur grandeur des principes qui ne sont néces-

vêtir et faire toutes les actions de la société, la religion ne doit pas leur donner une vie trop contemplative. Les Mahométans deviennent spéculatifs par habitude... La religion des guèbres rendit autrefois le royaume des Perses florissant ; elle corrigea les mauvais effets du Despotisme : La religion mahométane détruit aujourd'hui ce même empire.

III. *Discorsi*, lib. II, cap. II (Machiavel).

Pensando dunque donde possa nascere, che in quelli tempi antichi, i popoli fussero più amatori della libertà che in questo ; credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti ; la quale credo sia la diversità delle educazione nostra dalla antica, fondata nella diversità della religione nostra dalla antica. Perchè avendoci la nostra religione mostra la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo ; onde i Gentili, stimandolo assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. Il che si può considerare da molte loro constituzioni, cominciandosi dalla magnificenza de' sacrifici loro, alle umilità de' nostri ; dove è qualche pompa più dilicata che magnifica, ma nessuna azione feroce e gagliarda... Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scellerati ; i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come la università degli uomini, per andare in paradiso, pensa più a sopportare le sue battiture, che a vendicarle.

1. Cf. notre *Essai sur l'Apologétique*.

saires que dans le gouvernement despotique, et qui sont inutiles, dangereux et même impraticables dans le monarchique. Cela vient de ce qu'il n'en a pas bien connu la nature et les distinctions : ce qui n'est pas digne de son grand esprit. »

Il lui reproche donc de n'avoir pas distingué la monarchie du despotisme. C'est là, à ses yeux, chose grave, car toutes ses sympathies vont à un gouvernement constitutionnel et impliquant la division et l'équilibre des pouvoirs, et il éprouve une naturelle aversion pour la servitude qu'entretient la crainte et qui ressemble à la tranquillité morne des villes conquises. Il subit d'ailleurs l'influence du préjugé régnant qui considère Machiavel comme le théoricien cynique de la tyrannie, sans prendre soin de corriger *le Prince* par certains passages des *Discours*. Voltaire lui-même n'est-il pas de cet avis ?

Montesquieu ne perd jamais de vue un idéal de justice absolue qui, selon lui, préexiste aux lois positives. Il estime qu'il n'y a qu'une morale et que la politique ne doit pas contredire la morale individuelle. (*Lettres Persanes* XCIV et XCV). Il n'admet pas que, même dans l'intérêt de l'État, un prince puisse manquer de parole : « Il y a une raison particulière pour que les princes gardent *leur parole* ; c'est que leurs traités n'étant pas soumis à la force d'aucune puissance civile, ils ne sont pas plus forts que leur parole. Ainsi un prince qui ne tient pas sa parole déclare qu'il renonce au commerce des conventions ; ce qui est pourtant le seul lien par lequel il tient avec les hommes. J'ajoute qu'en ne tenant point sa parole, il montre sa petitesse ; il fait voir qu'il dépend des circonstances, et qu'il ne relève pas uniquement de lui-même. » (Barckausen, Montesquieu, *l'Esprit des Lois et les Manuscrits de la Brède*, p. 64).

« Les princes, qui ne vivent point entre eux sous des lois civiles, ne sont point libres ; ils sont gouvernés par la force ; ils peuvent continuellement forcer ou être forcés. De là il suit que les traités qu'ils ont faits par force sont aussi obligatoires que ceux qu'ils auroient faits de bon gré. » (*Esprit des Lois*, l. XXVI, c. xx.)

Il pousse le sentiment de la solidarité humaine jusqu'à

déclarer : « Si je savais une chose utile à ma nation qui fût ruineuse à une autre, je ne la proposerais pas à mon prince, parce que je suis homme avant d'être François (ou bien) parce que je suis homme et que je ne suis François que par hasard. »

Cet humanitarisme si étranger à Machiavel porte bien, en revanche, l'empreinte du XVIIIe siècle.

Après avoir attribué à la crédulité religieuse le rôle que nous avons indiqué plus haut, dans la politique intérieure de Rome, l'auteur de l'*Esprit des Lois*, renonçant à ses paradoxes de jeunesse, assigne à la religion et plus encore au culte, la part qu'ils doivent avoir dans un État bien réglé. Contrairement aux conseils du sceptique Machiavel, il recommande au gouvernement de « réprimer, non seulement le luxe de la vanité, mais aussi celui de la superstition ». (*Op. cit.*, l. XXV, c. VII.)

« Il n'y a plus, écrit-il, que la bonté du gouvernement qui donne de la prospérité. On a commencé à se guérir du machiavélisme et on s'en guérira tous les jours. Il faut plus de *modération* dans les conseils. Ce qu'on appelait autrefois des coups d'État ne serait plus aujourd'hui, indépendamment de l'horreur, que des imprudences. » (*Ibid.*, l. XXI, c. XX.)

Les intérêts du prince ne doivent pas être négligés, mais il convient de les subordonner à ceux des sujets. C'est la thèse que Montesquieu a ébauchée dans une série de réflexions intitulées *les Princes*, et qu'il se proposait de publier sous le nom imaginaire de Zamega (Montesquieu, *Pensées et Fragments inédits*, Bordeaux, 1899, vol. I, p. 417-441). Plusieurs des idées qui y sont exprimées ayant trouvé place dans l'*Esprit des Lois*, Montesquieu différa cette publication un peu superflue ; il attendit, pour mettre la dernière main à cet ouvrage curieux, des loisirs qui ne vinrent pas. Regrettons-le, car ce livre eût présenté en pleine lumière un Montesquieu défenseur des droits du peuple et ne craignant pas de morigéner les puissants avec une sévérité éloquente. La nécessité d'une loi morale et universelle s'impose d'autant plus au souverain que, sans elle, celui-ci risquerait d'être affranchi de tout frein. « Un particulier criminel a cet avantage sur un prince qui a fait une mauvaise action qu'il lui a fallu une sorte de courage

pour s'exposer à violer des lois qui le menaçaient. » Cette moralité, pratiquement nécessaire, ne peut que gagner à s'appuyer sur la religion (N. 643-646-658 etc.). Montesquieu résume ainsi sa pensée sur ce point : « Un particulier qui craindra les lois qui le menacent peut, sans morale et comme malgré lui, être un bon citoyen ; mais un prince sans morale est toujours un monstre. » (N. 634, 5 et 6.)

Machiavel engage le souverain à ne pas abuser de la clémence qui serait interprétée par ses ennemis et par les sujets mécontents comme une preuve de pusillanimité. Montesquieu est d'une opinion fort différente : « Les monarques, dit-il dans l'*Esprit des Lois* (l. VI, c. XXI), ont tout à gagner par la clémence ; elle est suivie par tant d'amour, ils en tirent tant de gloire que c'est presque toujours un bonheur pour eux d'avoir l'occasion de l'exercer. » Nous sommes loin de la maxime de l'empereur romain : Oderint, dum metuant! Cette clémence, il faut l'appliquer même à ses ennemis. Souvent elle n'est qu'une forme de la justice, dont il est très difficile de fixer la limite exacte. Elle vaut toujours mieux que la cruauté (N. 637, 649 et 651).

Pour Machiavel l'astuce, la fraude sont des « moyens » licites de gouvernement : César Borgia fut un maître dans l'art de dissimuler. Montesquieu proteste : la loyauté, la sincérité, la droiture sont, même dans les cours, des vertus essentielles.

« La finesse est une arme défensive ; c'est la ressource des gens faibles, et on ne peut pas souffrir qu'un prince emploie cette ressource dans le même temps qu'il use de sa puissance : ce sont trop d'avantages dans une main. La force peut être utile aux hommes mêmes qu'elle soumet ; elle peut être utile au vaincu comme au vainqueur. Il s'est évertué par la résistance même et s'est rendu par là semblable au conquérant ou digne de lui. Mais la ruse n'est point utile aux hommes : il ne leur est point utile d'être trompés, ni de tromper ; mais la ruse avilit la nature humaine : elle fait le vainqueur le sujet du mépris, et le vaincu l'objet de la pitié. » (N. 669.)

Aux princes « politiques » qui se complaisent dans les intrigues de la diplomatie il préfère encore ceux que tentent les conquêtes.

« Les princes les moins belliqueux ont été les plus politiques. Je trouve que nous avons perdu de ce que les princes ne vont plus à la guerre. Il s'est formé de là un autre talent pour les princes, qu'ils ont mis en usage, chacun voulant se signaler dans son état ; c'est une politique raffinée qui consiste à se tromper les uns les autres. » (*Mélanges inédits*, éd. Barckausen, p. 157, opuscule « de la politique ».)

A ceux-là, d'ailleurs, il conseille de résister à leur « manie » (N. 653 et 654) : leur orgueil personnel doit être sacrifié aux intérêts de la nation.

Ainsi Montesquieu n'a pas besoin de nommer Machiavel pour lui répliquer. C'est du point de vue social et du point de vue humain qu'il réagit contre l'individualisme moral de la Renaissance italienne, incarné dans le Secrétaire florentin.



Voltaire disait, à propos de l'*Anti-Machiavel* du roi de Prusse : « Il crache au plat pour en dégoûter les autres. » (Chamfort, *Caractères et Anecdotes*). Voyez les *Commentaires politiques et historiques sur le Traité du Prince de Machiavel et sur l'Anti-Machiavel de Frédéric II*, par le marquis de Bouillé, lieutenant-général, Paris, 1827, in-8. « Le plus grand hommage qu'un prince ait jamais rendu à la doctrine de Machiavel, écrit très bien l'auteur, dans l'avant-propos, c'est de l'avoir réfutée afin de la suivre plus impunément. » L'histoire de l'*Anti-Machiavel* par le roi de Prusse est assurément une des scènes les plus curieuses du spectacle tragi-comique que donnèrent à leurs contemporains Frédéric II et Voltaire, ces deux personnages si bien faits pour se tromper l'un l'autre et se haïr. Le 31 mars 1738, Frédéric, qui n'était encore que prince royal, écrivait à Voltaire : « Votre *Histoire du siècle de Louis XIV* m'enchante : je voudrais seulement que vous n'eussiez pas rangé Machiavel, qui était un malhonnête homme, au rang des grands hommes de son temps... Quiconque enseigne à manquer de parole, à opprimer, à commettre des injustices, fût-il d'ailleurs l'homme le plus distingué par ses talents, ne doit jamais occuper une place due

uniquement aux vertus et aux talents louables. Cartouche ne mérite point de tenir un rang parmi les Boileau, les Colbert et les Luxembourg. Vous êtes trop honnête homme pour vouloir mettre en honneur la réputation flétrie d'un coquin méprisable : aussi suis-je sûr que vous n'avez envisagé Machiavel que du côté du génie. » — « Comment, répondait Voltaire, ne seriez-vous point ému de cette colère vertueuse où vous êtes presque contre moi, de ce que j'ai loué le style d'un méchant homme? C'était aux Borgia père et fils, et à tous ces petits princes qui avaient besoin de crimes pour s'élever, à étudier cette politique infernale. Il est d'un prince tel que vous de la détester. » — De plus en plus pénétré de cette indignation vertueuse que louait ironiquement Voltaire, le prince lui écrivait le 22 mars 1739 : « Je médite un ouvrage sur *le Prince* de Machiavel ; tout cela roule encore dans ma tête, et il faudra le secours de quelque divinité pour débrouiller ce chaos. » En effet, le 4 décembre 1740, la création sortait du chaos, et la divinité secourable était Voltaire, qui, charmé de voir le prince s'empêtrer dans cette entreprise, l'y poussait de toute la force de ses flatteries. Cependant, dans l'intervalle, Frédéric-Guillaume Ier mourait et son fils devenait roi. « Cela fait trembler, » écrivait Voltaire à la comtesse d'Argental. Et Voltaire, ne fût-ce que pour ses propres desseins, avait raison de trembler ; car, devenu roi, Frédéric semblait regretter d'avoir réfuté trop librement les maximes qu'il allait mettre en pratique et se montrait même disposé à supprimer sa réfutation. Aussi est-il difficile d'imaginer tout ce qu'il fallut que Voltaire déployât de ruse, d'impudence et de friponnerie pour que l'ouvrage du roi de Prusse parût enfin défiguré et mal déguisé sous le voile de l'anonymat[1] (cf. Nourrisson, *Machiavel*).

1. Cf. sur cet épisode, *Voltaire, sa vie et ses œuvres*, par l'abbé Maynard. Paris, 1867, 2 vol. in-8, t. I, p. 363 et sq.

L'*Avis au lecteur*, de Voltaire lui-même (cet avis est placé à la fin de l'édition que Voltaire arracha, non sans peine, à Frédéric). Il y marque les différences qui existent entre cette édition et deux autres, celle dite de Londres et celle de La Haye. Ces différences portent sur le titre d'ensemble, sur celui de plusieurs chapitres, sur des passages interpolés ou omis.

On trouvera dans la suite de notre ouvrage d'autres indications relatives à Voltaire, notamment son opinion sur Vanini. Aussi bien, en matière de philosophie, la *sûreté* de son jugement est-elle plutôt suspecte : on n'ignore pas de quelle incompréhension et de quelle désinvolture il a fait preuve à l'égard de Spinoza !

*
* *

Daniel Gerdes de Groningue (*Specimen italiæ reformatæ*, Leyde, 1765, p. 196) et Baumgarten (*Histoire des partis religieux*, en all., p. 67) considèrent Bruno comme un réformé italien qui, hélas, a versé dans l'athéisme, au point d'amorcer l'impiété spinoziste.

*
* *

L'abbé Gouget, dont on sait les convictions jansénistes, applique à Bruno l'épithète de « ridicule » (*Biblioth. franç.*, t. VIII, p. 119).

Crevier, celle de « fanfaron » (*Histoire de l'Université de Paris*, t. VI, p. 384).

*
* *

Jean-Jacques Rousseau reprend, à son insu, sans doute, l'idée d'Albéric Gentilis : « L'intérêt personnel des princes est premièrement que le peuple soit faible, misérable et qu'il ne puisse jamais leur résister... Il est naturel qu'ils donnent toujours la préférence à la maxime qui leur est le plus immédiatement utile. C'est ce que Samuel représentait fortement aux Hébreux ; c'est ce que Machiavel a fait voir avec évidence. En feignant de donner des leçons aux rois, il en a donné de grandes aux peuples. *Le Prince* de Machiavel est le livre des républicains .» (*Contrat social*, l. III, c. VI.)

Et il ajoute en note : « Machiavel était un honnête homme et un bon citoyen ; mais, attaché à la maison de Médicis, il était forcé, dans l'oppression de sa patrie, de déguiser son amour pour la liberté. Le choix seul de son exécrable héros (César Borgia) manifeste assez son intention secrète, et l'opposition des maximes de son livre du *Prince* à celles de ses

Discours sur Tite Live et de son *Histoire de Florence* démontre que ce profond politique n'a eu jusqu'ici que des lecteurs superficiels et corrompus. La cour de Rome a sévèrement défendu son livre : je le crois bien, c'est elle qu'il dépeint le plus clairement. »

*
* *

Helvétius, dans son livre *De l'Homme* (1772, sect. 10, n. 17), rapporte un texte de saint Thomas sur la tyrannie, et il se fait un jeu malin de prétendre que Machiavel n'a jamais osé avancer les propositions que ce saint enseigne ; si bien que, dans *le Prince*, il ne serait que le commentateur très timide de ce docteur de l'Église.

Avant lui, Scioppius avait fait un rapprochement du même genre.

*
* *

Le baron d'Holbach s'élève en une violente diatribe contre le despotisme qui s'inspire de Machiavel et qui, à ses yeux, repose le plus souvent sur un pacte conclu entre les tyrans et les prêtres (*Système social*, 1773, c. XII).

*
* *

Buhle[1] rapproche Bruno de Scot Erigène, d'Amaury de Chartres, de David de Dinant, tout en lui reconnaissant une valeur bien supérieure à celle de ses devanciers. Il signale aussi les analogies de sa doctrine avec celle des Éléates, et avec celle de Spinoza qui absorbe le possible et le réel dans le principe d'identité (*Commentatio de Ortu et progressu pantheismi*, 1790, notamment p. 182).

*
* *

Meiners, dont la sévérité s'emporte jusqu'à l'insulte, traite Agrippa, Paracelse et Bruno de rêveurs et de charlatans

1. Cf. aussi Fulleborn, *Fragments pour servir à l'hist. de la phil.* Zullichaü et Freystadt, 1791, VII, 4, XI, 1. — Tiedemann, professeur à Marburg, fait l'éloge de Bruno, qu'il compare à Cardan (*Geist der spekulativ. phil.*, t. V, p. 570-582 ; 1798).

(N. Goetting, *Hist. Magazin.*, II, p. 3, 452 sq. ; *Grundriss der Gesch. der Weltweischeit*, p. 246).

*
* *

Ces témoignages, de qualité et d'origine très diverses, suffisent à établir le *fait* de la diffusion des doctrines italiennes, et à préciser l'*impression* qu'elles ont produite au delà des Alpes. Ils seront, au demeurant, complétés par d'autres, qui serviront à éclairer, çà et là, certains détails de notre exposé critique, et notamment, par ceux que nous avons cru devoir grouper en un chapitre spécial[1] : ce chapitre est, en effet, consacré à des philosophes de premier plan ou, tout au moins, à des penseurs de quelque envergure, qui, s'ils n'ont pas toujours avoué, de façon explicite, leur dette envers tel ou tel « ancêtre » italien, ont indirectement subi son influence, ou contribué, pour une part plus ou moins large, à répandre des idées qui se référaient à la même tradition, aux mêmes courants spéculatifs. C'est uniquement *en fonction* de ces souvenirs ou de ces analogies que nous les y envisageons, sans prétendre embrasser, en un aussi court espace, l'étude d'ensemble de systèmes fort complexes. Mais, avant d'indiquer certains prolongements ou certains parallélismes, nous avons à remplir l'essentiel de notre tâche : il nous reste à analyser, à *caractériser*, surtout par rapport au « milieu » historique et à l'orthodoxie religieuse qui, maintes fois, en se dressant contre elles, a nettement délimité les positions respectives, les principales doctrines du XVIe siècle italien. Après avoir restitué de notre mieux l'atmosphère intellectuelle où elles ont germé, nous marquerons, entre des conceptions ou des attitudes assez voisines à première vue, les distinctions nécessaires.

1. Ch. VI.

CHAPITRE II

Le milieu, l'atmosphère, le « résidu » des grands systèmes.

Si l'on veut connaître et juger sainement les doctrines des philosophes italiens de la Renaissance, si l'on veut éviter d'attribuer à un Pomponazzi ou à un Bruno la paternité d'affirmations aventureuses ou hérétiques qui datent en réalité de la spéculation hellénique, bref, si l'on tient à graduer équitablement les responsabilités et à définir l'origine exacte du « mouvement libertin », il est indispensable d'indiquer tout d'abord ce que l'on pourrait appeler l'*état de la philosophie à la fin du XVe siècle*, de montrer quelles constructions métaphysiques ou quelles discussions théoriques ces penseurs de la Renaissance ont rencontrées devant eux, lorsqu'ils ont essayé de faire œuvre de classification ou œuvre personnelle. Il serait tout à fait erroné de les regarder comme des isolés. Ils se rattachent, en effet, à des courants qui remontent jusqu'aux origines du platonisme et du péripatétisme. Très souvent, comme on s'en rendra compte, ils n'ont fait que pousser à leurs conséquences extrêmes certaines formules insuffisamment développées par les philosophes grecs. Il importe de déployer pour ainsi dire la toile de fond, aux lointaines perspectives, sur laquelle ressortiront mieux les physionomies individuelles. Au point de vue ontologique, le platonisme et l'aristotélisme, dont le système de Plotin offre une combinaison ingénieuse, dominent les deux grandes avenues qui traversent tout le moyen âge. Nous n'avons pas à refaire ici le travail, si documenté et si instructif, de M. Picavet. Nous nous bornerons à dégager brièvement et à mettre en relief quelques-unes des idées capitales sur lesquelles se sont accentuées les divergences des écoles, et autour desquelles se sont élevées

controverses et polémiques. Nous marquerons ainsi certaines *positions historiques* et certains *jalons* utiles à connaître pour quiconque essaie d'embrasser d'un coup d'œil impartial ce large panorama métaphysique.

Pour Platon, l'Idée est le bien absolu ; Dieu, la suprême bonté. Or, la bonté ne peut pas ne pas engendrer le bien, la vie ne peut pas ne pas engendrer la vie. Il est donc essentiel à Dieu de créer et à l'Idée de se reproduire[1]. En dehors de l'Idée, seule réalité, il n'y aurait que le néant si, en vertu de son principe plastique, l'Idée ne manifestait son activité. Le néant devient ainsi la matière première dont elle se sert pour en former à son image un monde visible, aussi accompli que possible. Primitivement indéterminée et imperceptible[2], la matière reçoit de l'Idée toutes les déterminations qui caractérisent les choses sensibles et distinguent les corps. Elle est donc la condition de l'activité créatrice ; elle est coéternelle à la Divinité, mais d'une réalité à rebours ; elle est l'inintelligible, la « non-être » ; mais sa collaboration nécessaire implique une sorte de résistance qui, physiquement ou moralement, se traduit par l'inertie, la pesanteur, la disproportion, la laideur, la sottise, bref, par l'imperfection et l'instabilité. De l'union du principe idéal ou paternel et du principe matériel ou maternel, naît le cosmos, image[3] de la divinité cachée, être vivant[4] modelé plus ou moins fidèlement sur l'organisme éternel des idées, ayant un corps que régit la fatalité, un sens rationnel où se trahit une intelligence ordonnatrice[5], une âme[6] enfin, qui relie les deux principes contraires, assujettit la nécessité brutale à la raison et le monde aux plans de la destinée. De forme sphérique, le corps de l'univers tourne autour de son axe. A l'abri de toute destruction, il jouit d'une durée sans fin. L'esprit de l'univers, autrement dit sa cause finale, c'est la réalisation de l'idée du bien.

1. *Timée*, 29 E; ad *Rep*. VI, 508-9 ; VII, 517.
2. ἄπειρον ; ἀόριστον ; ἄμορφον ; ἀόρατον.
3. υἱός μονογενής ; εἰκὼν τοῦ θεοῦ ; αἰσθητὸς θεός.
4. ζῷον.
5. ζῷον ἔννουν, τέλος.
6. ζῷον ἔμψυχον.

L'âme du monde, c'est le Nombre qui subordonne la matière confuse aux lois de l'harmonie et de la proportion[1].

La matière se confond avec l'espace[2]. Elle se divise en corpuscules homogènes qui se distinguent seulement par leurs formes. Ces formes, loin d'être fortuites comme celles des atomes de Démocrite, sont strictement géométriques, c'est-à-dire rationnelles, donc, en un sens, providentielles. De la matière première ainsi constituée, le Démiurge fait sortir, en première ligne, les astres, puis la terre, divinités de second degré, mortelles en soi, mais que la bonté créatrice élève à l'immortalité ; celles-ci, obéissant au Démiurge, produisent à leur tour les êtres organisés, l'homme tout d'abord, en vue duquel toutes les choses terrestres ont été faites, microcosme où tout est agencé dans un but déterminé. L'âme humaine, émanation de l'âme du monde, est, en somme, l'équation suivant laquelle l'idée et la matière se fondent et s'équilibrent dans l'individu. Son immortalité résulte : 1° de sa simplicité qui rend impossible toute décomposition d'éléments ; 2° de la munificence du créateur ; 3° de sa nature même qui est incompatible avec une déchéance de l'être au non-être. On pourrait la prouver encore par le désir inassouvi qu'éprouve le philosophe de rejeter les entraves corporelles, afin de communier directement avec le monde intelligible ; — par le fait de la réminiscence, qui démontre que l'âme a existé avant le corps, d'une vie indépendante ; — par la parenté d'origine et l'homogénéité qui la rattachent à l'ordre éternel des idées ;

1. *Timée*, 28 B, 31 C, 34 A, 39 D, 41 A, 92 B, ad *Philèbe*, 26-30, *Lois*, X, 891-899, 904. *Revue néo-scolastique*, août 1905. Clodius Piat : *Dieu, d'après Platon*. On a cru voir dans Platon « une sorte d'ébauche des processions divines telles que le catholicisme les entend; et d'aucuns en ont conclu que Platon avait dû visiter la Judée et prendre connaissance du livre de *la Sagesse*. Mais le malheur veut que cet ouvrage soit postérieur de deux siècles et demi à la *République* : de telle sorte que, s'il y a eu influence, elle s'est produite de Platon à la Sainte Écriture, non de la Sainte Écriture à Platon ».

2. Aristote, *Phys.*, IV, 2 : Διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ... ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. — Sur l'identité des concepts de *matière* et d'*espace* chez Platon, voy. H. Siebeck, *Recherches sur la philosophie grecque* (all.), 2e éd., Fribourg, 1889, et C. Bœumker, *Le problème de la matière dans la philosophie grecque* (all.), Münster, 1890.

enfin, par l'influence directrice ou inhibitrice qu'elle exerce sur les fonctions physiques, dont elle ne saurait être, par suite, une simple résultante. Notons bien, au surplus, que cette immortalité est le privilège de la raison ; l'élément sensuel de notre être n'a pas à y prétendre, ni même la volonté, en tant qu'elle touche à l'organisme[1]. L'organisme, en effet, relève de la physique et, sur ce terrain, à défaut d'une science rigoureuse, il faut se contenter du probable ou de la foi[2], car il n'y a pas de science du phénomène qui passe.

Le souverain bien consiste à nous assimiler aussi étroitement que possible à la divinité. La plus sûre manière d'y parvenir, c'est de fuir ce foyer du mal qu'est le monde présent, par l'effort de la contemplation, de la morale et de l'art ; c'est de pratiquer la justice (δικαιοσύνη), qui est l'expression de Dieu même. La sagesse est la justice de l'esprit, le courage celle du cœur, la tempérance celle des sens. La piété symbolise la justice dans nos rapports avec la divinité. Toutes ces vertus se résorbent dans l'amour, dans la tendance profonde de notre âme nostalgique à s'unir à l'Absolu. L'idée absolue (le Bien, l'Un) est ce qu'il y a de plus élevé dans le monde spirituel[3]. Elle surpasse en dignité et en puissance l'être et la substantialité même, qu'elle engendre par un rayonnement naturel[4]. Notre ascension vers elle a besoin d'être facilitée par l'éducation que l'État a pour rôle de garantir à l'individu. De même que l'individu renferme trois éléments[5], cet État idéal comprend trois classes distinctes : 1° les philosophes, chargés du pouvoir législatif et exécutif et qui forment la tête de l'État, la classe régnante ; 2° les guerriers, qui sont le cœur de l'État, la classe militante ; 3° les marchands, les agriculteurs, les esclaves, qui sont la classe servante, déléguée aux nécessités physiques. A la première convient la sagesse, à la seconde le courage, à la troisième l'obéissance. L'État n'étant qu'un individu agrandi, il sied que les intérêts particuliers ne contre-

1. *Phédon*, 61-107. Cf. Piat, *Platon*, 1906, p. 238-248.
2. *Timée*, 51, 52.
3. *République*, VI, 508 D.
4. *République*, VI, 508 D.
5. Τὸ λογιστικὸν μέρος. Τὸ ἐπιθυμητικόν. Τὸ θυμοειδές.

carrent point l'intérêt général, ne nuisent point au bien-être collectif. Les familles seront donc subordonnées à l'État qui aura mission d'éduquer les enfants, de les instruire suivant un plan progressif, logique, et même de les orienter d'après leurs aptitudes vers telle ou telle carrière. La propriété privée sera abolie au profit d'une sorte de communisme patriarcal : ce sera la meilleure sauvegarde contre l'égoïsme anarchique. Ce plan un peu chimérique, Platon le précisera et l'adaptera aux contingences pratiques dans les *Dialogues des Lois*. Mais il n'y restreindra guère le rôle de l'État, qu'avec les meilleures intentions il exagèrera presque jusqu'au despotisme, en lui reconnaissant, par exemple, le droit d'imposer au moyen de la violence une vertu qui risque d'être toute factice. En revanche, nul n'est plus dur que lui pour la tyrannie sans scrupules et sans frein, qui foule aux pieds l'ordre moral ou feint de l'ignorer dans la conduite politique.

Saisissons bien le rythme de la conception platonicienne, dont nous avons indiqué les points essentiels. L'Idée est la seule réalité. D'où vient cependant le second élément constitutif que nous constatons dans les phénomènes ? D'où vient ce mélange de spiritualité et de corporalité, de bien et de mal ? Ce n'est point de l'Idée, car celle-ci ne peut engendrer que l'être, l'intelligence, ce qui ressortit à l'ordre rationnel. Il faut donc avoir recours à un second principe, coéternel à l'Idée, fécondé par elle, et qui coopère à la formation de l'univers : c'est la matière, qui nous apparaît comme le pôle opposé de l'Idée. Il y a là une sorte de dualisme idéaliste qui, d'ailleurs, cache une secrète tendance à se résoudre peu à peu en un monisme abstrait. En effet, la matière étant considérée comme la cause de l'imperfection, comme le siège du mal, ce corps comme une chaîne et ce monde comme une prison, tout notre effort doit être d'anéantir la matière et de nous spiritualiser pour nous rapprocher de l'Absolu, de Dieu. Ce mysticisme contemplatif, qui sacrifie trop la nature et d'où dériveront l'ascétisme, le monachisme, nous le retrouverons chez les néo-platoniciens, les gnostiques, les catholiques ; ce sera véritablement l'apport décisif de l'auteur du *Timée* dans l'histoire de la métaphysique. Sur tout le reste, les interprètes pourront

d'autant plus hésiter que la forme mythique de ses *Dialogues* les empêchera parfois de discerner nettement ce qui est allégorie, symbole ou approximation pédagogique, ou affirmation catégorique. C'est ainsi qu'ils oscilleront entre la notion d'un Créateur, ou d'un architecte suprême, d'un simple organisateur de l'univers [1]. qu'ils assimileront même à la partie la plus achevée de l'Ame cosmique.

Aristote se rend compte que les Idées, séparées des individus qui les réalisent, envisagées comme des modèles transcendants, comme des « types », ne concourent ni à la formation, ni à la conservation, ni à l'intelligence des choses, et se ramènent à des images poétiques qui ne signifient à peu près rien. Essence de l'individu, l'idée constitue avec lui un tout indivisible [2]. Elle est le plus important des éléments qui composent l'individu concret et vivant, mais elle exige le support de la matière. Celle-ci devient une puissance dont la forme est l'acte. Pas de forme sans matière, car il n'y a pas d'acte du néant, pas de matière sans forme, car l'indéfini pur est incapable d'exister par soi. L'être réel est donc une nature, c'est-à-dire une *puissance* indéfinie, déjà en partie actuée, et qui tend à s'actuer davantage sous l'influence de la fin. Dans la cause finale se résorbent, en somme, les autres causes génératrices (matérielle, formelle, efficiente) [3]. La fin est à la fois intérieure et extérieure à l'être ; d'une part, son action est tout interne, puisqu'elle se borne à provoquer la spontanéité de la nature, et de l'autre, comme nous le verrons, elle incite l'individu à se dépasser lui-même et à s'élever vers le parfait. L'idée, ou forme, et la matière sont donc les deux principes des choses, les deux antécédents obligés de tout mouvement, de tout devenir [4]. C'est dire que la matière est éternelle chez Aristote, aussi bien que chez Platon, mais d'une manière différente. Pour Platon, elle est le « réceptacle » vide, l'indétermination, le non-être en soi, elle n'a rien de substantiel. Pour Aristote, elle n'est le non-être que par accident, elle est la

1. *Timée*, 28, 34, 41, passim. ; *République*, VI, 506 ss., VII, 517. Piat, *op. cit.*, p. 162-168.
2. *Mét.*, III, 4, 1 ; *Analyt. post.*, I, 11.
3. *Mét.*, I, 3, cf. VII, 7 ss.
4. *Physique*, I, 10, 8.

potentialité, le germe, la virtualité, le point de départ de la vie[1]. L'individu concret n'est que la puissance devenue ἐνέργεια[2]. La matière est le rudiment qui aspire[3] à l'accomplissement de la forme. Nous avons donc affaire à deux notions corrélatives qui se complètent l'une l'autre et qui se rejoignent dans le mouvement, dans l'évolution[4]. L'airain est forme ou actualité par rapport au minerai brut, matière ou puissance par rapport à la statue achevée. Seul, l'Être suprême, qui est la perfection absolue, en qui rien ne subsiste de provisoire, ne renferme aucune matière : il est l'acte pur. Il est, si l'on veut, le terme ultime de l'évolution universelle, mais à condition qu'on ne lui attribue pas un développement analogue au nôtre, partant d'une matière et arrivant peu à peu à l'acte[5]. Car, pour assurer ce processus, il faudrait supposer le concours d'un être supérieur et préexistant à Dieu. Cette fusion intime de la matière et de la forme a pour conséquence la négation du chaos[6].

L'Être suprême est à la fois la cause motrice et le but final des choses. Premier moteur, il agit de toute éternité et le mouvement qui procède de lui est éternel à son tour, si bien que l'univers, limité dans l'espace, n'a ni commencement ni terme dans le temps. L'intellect divin connaît toutes les choses par une intuition immédiate de leur essence intelligible. L'objet de la pensée divine ne peut être qu'elle-même ; la vie divine est comme une impassible contemplation de la Vérité. Le monde est suspendu à Dieu par l'attrait du désir[7]. D'elle-même, la matière se meut dans le sens de l'Idée souveraine. On le voit : Dieu est dans les choses comme leur essence immanente[8], et aussi, *par delà* le monde[9], comme étant sa raison transcendante. En vue de lui, tout est organisé et harmonisé[10]. Mais ce moteur immobile n'a ni la volonté, celle-ci

1. *Physique*, X, 10, 4.
2. *Mét.*, VIII, 6, 19.
3. *Polit.*, I, 2, 9, 24 ; *Physique*, I, 10, 7.
4. *Physique*, III, 1 ss.
5. *Mét.*, XII, 7, 19-20 ; *Physique*, II, 9, 6.
6. *Mét.*, XII, 6, 15.
7. *Mét.*, XII, 7, 3.
8. τάξις.
9. κεχωρισμένον τι καὶ αὐτο καθ' αὐτό.
10. *Mét.*, XII, 10, 1-2.

impliquant la possibilité des contraires, c'est-à-dire l'indétermination, ni la connaissance, qui ne va pas sans la représentation du multiple. Sa pensée est la conscience même des lois qui la constituent. Elle ne s'applique point à notre univers, ce qui serait préjudiciable à sa perfection. Il faut donc nier de Dieu et la création volontaire et la providence. Il est au sommet de l'échelle des êtres, presque à son insu ; cause du mouvement et du progrès, il n'est qu'une formule un peu abstraite ; il ne se manifeste pas par l'amour ; il demeure loin de nous [1].

1. Sur le prétendu « athéisme » d'Aristote, cf. ces pages de Buddeus (*Traité de l'ath.*, 1717, éd. de 1756) :

« Nous avons un livre de Valerianus Magnus, écrit en 1647, contre l'athéisme d'Aristote. Samuel Parker ne fait pas difficulté de le nommer le prince et le chef de tous les athées, et un plus dangereux ennemi de la Religion que ne l'étoit Épicure. *De Deo et Provid.*, Disput. I, sect. XXIV. *Jo. Launoius de Varia Aristotelis fortuna in Academia Parisiensi*, cap. XIV, ne porte pas un jugement plus favorable d'Aristote, et entre autres témoignages, il produit celui de Guillaume Postel qui l'accuse d'athéisme.

Il se trouve, au contraire, des auteurs qui passent à une autre extrémité et s'épuisent en belles paroles pour relever la piété d'Aristote, et le font même passer pour un saint prédestiné. M. Fabricius (Jo. Albert) ayant allégué les opinions des uns et des autres, en porte ce jugement : « Je ne tiens pas Aristote pour athée, quoiqu'il ait cru le monde éternel et une émanation nécessaire de la Divinité ; cette erreur est à la vérité fort grossière, et le pourroit légitimement faire passer pour un athée, s'il en eût pénétré et admis les conséquences. Je n'examine pas ses dispositions intérieures, ni les sentiments de sa conscience envers la Divinité, pour laquelle il est à présumer qu'il a eu de l'amour et de la vénération, ayant passé la plus grande partie de sa vie à contempler assidûment ses ouvrages ; ce que je puis assurer, c'est que l'on ne peut certainement conclure des écrits, qui nous restent de lui, qu'il ait été athée. Si l'on n'y trouve pas qu'il y parle souvent de Dieu, cela est à excuser en des philosophes, qui voulant rendre raison des phénomènes de la nature, ont recours aux causes les plus prochaines, supposant une première cause à laquelle ils ne croyoient pas qu'il fallût recourir à tout moment, etc. *Biblioth. Gr.*, lib. III, cap. VI, p. 177. Je ne prétends pas m'inscrire en faux contre la modération de ce savant homme, et je ne trouve nullement à redire qu'il cherche à ménager la réputation d'Aristote ; je me flatte néanmoins qu'il voudra bien m'accorder que le système philosophique d'Aristote est de telle nature, qu'il n'y a point d'athée qui fit difficulté de l'admettre, comme nous le montrerons dans la suite ». Cf. Jenkin Thomas in *Hist. Philos. de Atheismo*, cap. II, p. 48 sqq.

Le sentiment d'Aristote sur la Divinité se réduit à dire : que le monde

Le ciel est la sphère parfaite dont la terre semble être le centre. La nature, c'est le mouvement [1] émané de Dieu et se continuant à travers les causes secondes, dans l'intérieur de ladite sphère. Au lieu que le mouvement n'est pas une substance et n'existe pas indépendamment des choses qu'il affecte, l'espace a un caractère positif ; il est la limite entre le corps qui enveloppe et le corps enveloppé [2]. Il n'y a point de vide, ni dans les corps, ni au dehors ; le mouvement n'est qu'un échange de lieux entre différents corps, l'un se dilatant, par exemple, alors que l'autre se condense [3]. Si l'espace est limité [4], le temps, qui est la mesure du mouvement, participe à l'infini du nombre. Le plus parfait des mouvements, le seul qui puisse être infini, simple et continu, c'est le mouvement circulaire, lequel est propre au ciel suprême, voûte solide

est éternel, sans commencement et sans fin ; qu'il a été nécessairement produit par la Divinité, à laquelle il est uni par un lien nécessaire, non pas comme une forme *informante*, mais *assistante*, et comme il y a plusieurs sphères célestes, qui sont mues par des intelligences, Dieu gouverne le Ciel supérieur en qualité de première intelligence et de premier moteur, qui dirige le premier mobile, lequel, suivant l'opinion des anciens, est le monde des étoiles fixes, ou la huitième sphère, et que les intelligences subalternes dirigent les sept autres mondes qui sont le siège des planètes. D'où il s'ensuit que le premier mobile qu'Aristote appelle Dieu, n'a aucune inspection sur les choses sublunaires. Cf. J. Thomas, *de Exustione mundi Stoica*, dissert. II, § XI, etc., a démontré clairement que c'étoit là le sentiment d'Aristote. Cf. aussi Sam. Parker, *loc. cit.*, disput. IV, sect. III sqq. et le Père Mourgues, jésuite, qui a fait un extrait fort précis du système d'Aristote, dans le *Plan théologique du Pythagorisme*, t. I, ép. II, p. 75 sqq. Je laisse à penser si cette doctrine d'Aristote, telle que nous l'avons rapportée, est fort éloignée de l'athéisme. J'approuve fort le jugement de Luther, touchant Aristote. Cf. Seckendorff in *Hist. Lutherian.*, lib. III, § LXXI, num. XVII, p. 304. « Aristote, dit-il, est à peu près du sentiment que Dieu ignore ce qui se passe dans l'Univers, qu'il ne fait rien, et ne voit rien de ce que nous faisons ici-bas, qu'il est uniquement appliqué à la contemplation de soi-même ; par où il ôte à Dieu la science des choses humaines. A quoi bon, ajoute-t-il, un tel Dieu, et de quel usage nous peut-il être ? »

1. *Phys.*, III, 1, 1.
2. *Phys.*, IV, 6.
3. *Phys.*, IV, 8.
4. Un espace actuellement infini serait un non-sens, car l'infini, c'est-à-dire l'indéterminé, ne peut, par définition même, exister que virtuellement : dans le nombre ou dans les grandeurs, comme possibilité d'accroissement ou de divisibilité sans fin.

supportant les étoiles fixes et pivotant autour de l'axe du monde, sous l'influence immédiate du Premier Moteur. Cette sphère des étoiles fixes est l'intermédiaire qui transmet le mouvement originel aux sphères inférieures ou planétaires (ciel second). Celles-ci, solides mais transparentes, tournent autour de leur centre commun, le centre de la terre, qui est aussi celui du monde, mais d'un mouvement plus complexe que la rotation de droite à gauche qu'elles partagent avec le ciel suprême. Chacune d'elles obéit à un moteur particulier et relativement indépendant. Quant à la sphère centrale (la terre avec son océan, ses habitants et ses deux atmosphères), elle reste le domaine du mouvement rectiligne qui, obligé pour durer de revenir sur lui-même, ne tarde pas à se muer en un mouvement oscillatoire. Elle subit l'influence directe des planètes et, par l'intermédiaire du second ciel, celle des étoiles fixes. Les sphères célestes sont formées de pur éther, autrement dit du substratum commun aux quatre éléments de la sphère terrestre. Dans ces régions sublimes, il ne peut y avoir d'éléments solides, liquides, gazeux ou ignés, parce que le contraste du grave et du léger, du froid et du chaud, afférent au mouvement rectiligne ou vertical, ne saurait y exister. Ce qui a son « lieu naturel » au centre du monde ou à proximité de ce point est dit pesant ; ce qui a son « lieu naturel » en haut, vers la limite supérieure du monde sublunaire, est dit léger. La matière grave et froide par elle-même, c'est l'élément terre ou solide, lequel, jeté en l'air, retombe toujours ; la matière légère et continuellement chaude, c'est le feu qui s'élève spontanément. L'humide et le sec sont les deux éléments intermédiaires et conciliateurs. Les quatre éléments peuvent passer réciproquement l'un dans l'autre, mais ils ne se résolvent pas en parties plus simples.

Le *contraste* est donc frappant entre la région céleste et la région sublunaire. Ici, une perpétuelle mobilité qui affecte la substance, la qualité ou la quantité, et qui entraîne les choses vers la dissolution. Là-haut, une régularité parfaite dans le cours des astres toujours ramenés sur les mêmes voies. Ici, l'effort, la souffrance et la mort ; là-haut, en communion directe avec le Premier Moteur qui est à la circonférence de

l'univers [1], les habitants du « premier ciel » jouissent d'un bonheur inaltérable ; ces « dieux secondaires » participent à l'immutabilité et à l'immortalité divine. Inférieures en dignité aux étoiles fixes, les planètes sont aussi des êtres incréés, doués d'activité et de vie. Toutefois, comme elles impriment à leurs sphères respectives un mouvement opposé au mouvement parfait du premier ciel, comme ainsi elles font acte d'indépendance à l'égard de la divinité souveraine et acte d'hostilité à l'égard de l'ordre universel, leurs intelligences motrices amorcent, par cet arbitraire, l'existence du mal, mais, d'une manière si infinitésimale et si relative que, comparativement au monde terrestre, elles conservent encore toute la supériorité de leur divine origine. En somme, une antithèse prolongée entre le règne de l'Éternel et le règne du devenir [2], fondée sur les données immédiates des sens que la science n'avait pas encore rectifiées ou interprétées, tel était le système cosmologique d'Aristote qui, au surplus, s'harmonisait avec l'antique croyance faisant du ciel le séjour des dieux.

La finalité [3] se manifeste dans le monde organique d'une façon encore plus tangible que dans les règnes végétal et minéral, qui lui sont d'ailleurs subordonnés. Les organismes et leurs âmes correspondantes s'affinent et se complètent au fur et à mesure que l'idée finale du développement zoologique, le type humain, pénètre et asservit de plus en plus la matière organique. La chaleur est inséparable de la vie : sa quantité est proportionnelle au degré de développement de chaque animal et, si l'on peut dire, à son rang hiérarchique. Aristote croit à la génération spontanée, sauf pour les animaux supérieurs. Il paraît admettre la pérennité de la vie et la fixité des espèces. Dans le règne animal, le rapport du corps à l'âme n'est autre que celui de la matière à la forme, de la puissance à l'acte et de la faculté à la fonction. Le corps n'existe que grâce à l'âme, qui en est la cause finale ; l'âme, qu'en tant qu'elle anime cet instrument et lui permet de traduire au dehors son activité. Elle est au corps ce que trancher serait à la hache,

1. *Phys.*, VIII, 14, 24.
2. *Mét.*, XI, 6, 12.
3. *Phys.*, II, 8, 9 ; 8, 15, 16 ; 9, 4. *Mét.*, IX, 8. *De part. anim.*, II, 1.

si la hache était un être vivant. L'âme est donc la somme des facultés et l'entéléchie d'un corps organisé ; ses effets sont les fonctions ou énergies secondes dudit corps [1]. La nature et l'organisation spéciale de ce corps déterminent par suite cette âme qui, en tant qu'elle est engagée dans la sensation, la perception, l'imagination, la mémoire et la volonté, est, comme toutes les choses terrestres, périssable [2]. Puisqu'une âme quelconque ne peut habiter un corps quelconque, puisqu'il y a une liaison étroite entre telle âme et tel corps, la métempsycose n'est qu'une chimère. Ce n'est pas seulement l'âme qui meurt. L'intellect lui-même a un côté passif qui partage l'éphémère destinée du corps : cette partie mortelle de l'intellect comprend l'ensemble des résidus de la représentation, tout ce qui résulte des impressions physiques, tout ce que l'intellect a subi et conservé comme une empreinte du monde extérieur, transmise par les sens, bref, tout ce qui relève de l'imagination, de la sensibilité, etc. Seul l'intellect actif, qui n'est pas un produit de la nature, mais un être actuel [3] et distinct de l'organisme [4], un principe absolu [5], préexistant à l'âme comme au corps et s'unissant à elle du dehors [6], peut prétendre à une véritable immortalité [7]. Ce concours de l'in-

1. *De anima*, II, 1.

2. φθαρτός (*De anima*, III, 5).

3. οὐσία, ἐνεργεία.

4. ψυχῆς γένος ἕτερον, χωριστόν (cf. *De anima*, II, 9). Sur Aristote et l'immortalité de l'âme, cf. Waddington, p. 307 sq. *De anima*, I, 4, 408 *b*, 18-29 ; II, 2, 413 *b*, 24-29. *Métaphysique*, XII, 3, 1070 *a*, 24. Rodier, p. 110.

« Il y a dans le fait de la connaissance (rationnelle) deux éléments analogues à la matière et à la forme, c'est-à-dire un principe passif et un principe actif ; en d'autres termes, il y a deux intellects : l'un *matériel* ou *passif* (παθητικός, ἐν δυνάμει, δυνατός, δυνάμενος) ; l'autre *formel* ou *actif* (ὢν ἐντελεχεία, ποιητικὸς) ; l'un susceptible de devenir toutes choses en les pensant ; l'autre, rendant les choses intelligibles. Ce qui agit est supérieur à ce qui souffre : donc l'intellect actif est supérieur à l'intellect en puissance. L'intellect actif est séparé, impassible et périssable (χωριστός, καὶ ἀπαθής, ἀμιγής, καὶ τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια) ; l'intellect passif, au contraire, est périssable et ne peut se passer de l'intellect actif. Or le véritable intellect, c'est l'intellect séparé, et celui-là seul est éternel et immortel. » (*De anima*, III, v, 1, trad. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 302.)

5. θεῖον.

6. θύραθεν.

7. ἀθάνατος καὶ ἀΐδιος.

tellect actif est nécessaire pour féconder l'intellect passif ou, du moins, pour parfaire la nature humaine en l'élevant à la dignité de la raison pure qui a le privilège de concevoir l'universel et le divin. Nous verrons que cette théorie, limpide en apparence, mais assez obscure et sophistique si l'on pousse à fond l'analyse, et si l'on essaye de mettre d'accord cette solution avec certaines prémisses de l'aristotélisme [1], a suscité de singulières divergences de vues entre les interprètes du Stagirite, qui se sont disputé l'honneur de saisir en sa véritable essence la doctrine du maître et dont les controverses se sont répercutées jusqu'au XVII[e] siècle.

Le caractère éthique de l'homme réside dans la réalisation pleine et entière de sa nature, dans l'épanouissement harmonieux de sa double essence, animale et intellectuelle. L'équilibre entre l'élément sensible ou animal et l'élément rationnel, c'est la vertu dont l'exercice doit engendrer le bonheur. Quand il est maintenu entre l'intellect actif et l'intellect passif,

1. « Le semblant d'immortalité qu'Aristote accorde à l'âme, disparaît si l'on considère que non seulement l'intellect actif n'est pas l'individu pensant, mais qu'il n'en fait pas même partie, qu'il nous vient du dehors (θύραθεν) et ne tient au *moi* par aucun lien organique. Ce qu'est au juste cet *intellect actif* dans la pensée d'Aristote, il est difficile de le dire, et ses nombreux commentateurs en ont été la plupart pour leurs frais de sagacité. La logique du système exige que ce soit Dieu lui-même : car sa définition coïncide de tout point avec celle du νοῦς absolu. De plus, Aristote ne peut admettre une pluralité d'intelligences séparées, sans se mettre en contradiction avec ce principe de sa métaphysique : *ce qui existe au pluriel est matériel*. Le νοῦς ποιητικός est déclaré absolument immatériel (ἀπαθής, ἀμιγής). Il ne peut donc exister qu'au singulier : il est unique et ressemble à la raison immanente, âme du monde ou esprit universel (λόγος τοῦ παντός) du panthéisme stoïcien, dont les âmes sont les personnifications temporaires. La transcendance du Dieu d'Aristote n'exclut pas cette interprétation, car la *Métaphysique* affirme à la fois la transcendance de l'être divin et son immanence dans l'univers comme ordre physique et moral du monde ; mais ce qui l'exclut, c'est l'affirmation très catégorique de la substantialité de l'intellect actif (οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ). Logiquement, ce dernier ne peut être que l'Être suprême lui-même. Si Aristote se permet d'appeler le νοῦς ἀΐδιος une partie de l'âme et sa partie immortelle, nous dirons que sur ce point sa logique est en défaut. Ce qui est clair, c'est qu'en affirmant l'immortalité de la seule intelligence éternelle, il nie explicitement l'immortalité *individuelle*. » (Weber, *Hist. de la phil.*)

cet équilibre se manifeste théoriquement dans la sagesse et pratiquement dans la prudence. Quand il subsiste entre l'intellect et la volonté, il fait naître les vertus proprement éthiques et sociales (courage, libéralité, sincérité, etc.). Chacune de ces vertus est, d'ailleurs, le juste milieu entre deux vices extrêmes, elle exige donc du tact et du discernement. Il ne s'agit pas, on le voit, de transformer l'homme en Dieu, car l'homme n'est point pensée pure ; il s'agit d'un exact dosage de nos énergies internes ; il s'agit de faire de notre être une symphonie sans dissonances ni heurts. Il n'y a plus là trace de mysticisme ni d'ascétisme. Aristote demeure à égale distance d'un sensualisme grossier et d'un idéalisme hostile à la vie réelle. Il constate que l'homme est un animal social, que la famille, la propriété et même l'esclavage sont fondés en nature. Nous sommes loin de la République de Platon ! Il veut que la forme de gouvernement soit adaptée à chaque peuple. Sans doute, en principe, la monarchie est le meilleur régime, car elle est l'image du gouvernement même de l'univers, mais il sied que l'on ait affaire à un prince d'élite. Rien de plus odieux que la tyrannie. L'aristocratie et la démocratie dégénérées aboutissent à l'oligarchie et à la démagogie qui sont également néfastes. Le salut de l'État dépend de la force des classes moyennes, préparées par une solide éducation, et implique une juste pondération des divers pouvoirs [1]. N'oublions pas que, toujours attaché à l'observation du réel, Aristote avait étudié en détail, outre la constitution d'Athènes, celle de très nombreuses cités.

Parmi les scolarques qui lui succèdent au Lycée et qui, du reste, se consacrent surtout aux sciences physiques et naturelles, sans s'assujettir aux doctrines d'Aristote, mentionnons Aristoxène de Tarente, qui aurait dénié toute immortalité à l'intellect, et Straton de Lampsaque, qui n'aurait pas hésité à supprimer le Premier Moteur [2]. Ce sont là, en effet, les deux

1. *Pol.*, IV, 9.

2. Sur Aristoxène, cf. Cicéron, *Tuscul.*, I, 10. Sur Straton, Cicéron, *De Nat. Deorum*, I, 13; *Definibus*, V, 5. Diog. Laërce, V, 58. Simplicius, *In phys.*, f. 225 et, pour l'appréciation critique, Rodier, p. 113 : « Il fut faussement accusé d'athéisme (Cicéron, *De Nat. Deorum*, I, 13. Lactance,

grandes questions qui vont dominer la spéculation métaphysique. Épicure enseigne que la matière est le principe positif et unique des choses ; que l'âme et la pensée n'en sont que des accidents ; que l'univers existe de toute éternité, sans que l'on ait besoin de recourir à l'hypothèse d'un démiurge ; l'espace vide, les atomes et la pesanteur suffisent à expliquer le monde. Quant aux dieux, dégagés de toute passion, de toute humaine faiblesse, souverainement heureux au sein d'un absolu repos, ils poursuivent dans leur lointaine demeure une vie sereine que nos misères ne sauraient émouvoir. Ils ne s'occupent pas des mortels que nous sommes ; ils n'ont aucune influence sur nos actes [1]. Il n'y a entre eux et nous aucun

De ira dei, c. 10. Tertullien, *ad. Marc*, 13. Minucius Felix, *Octav.*, 19, 9, p. 111. Sénèque, *apud Augustin*, civ. Dei IV, 10). Il n'est pas davantage panthéiste (Bayle, *art. Spinoza*. Buddeus, *Dissertatio de Spinozismo ante Spinozam ;* Cicéron, Acad. II, 38) ; ni matérialiste (Matter, t. II, p. 14) ; ni hylozoïste (Fabr., *Bibl. gr.*, III, 506. Nauwerck (Cudworth), p. 38). » Sur les « continuateurs », plus ou moins indépendants, d'Aristote, cf. Piat, *op. cit.*, p. 372-386.

1. Sur l'attitude de Lucrèce à l'égard des dieux, cf. ces lignes de Picavet (*Essais*, p. 145 et sq.) qui présentent la question sous un jour assez nouveau :

« Lucrèce semble avoir trouvé, dans l'épicurisme, le moyen de combattre une religion dont le joug lui paraît intolérable, et de se guider dans une direction nouvelle. L'originalité du *De Natura rerum*, c'est d'abord qu'il attaque la religion avec une âpreté qu'on ne trouve pas chez Epicure, et qui s'explique par ce fait que les dieux romains sont infiniment plus tyranniques et plus redoutables que les dieux grecs. De cette lutte, dont on a souvent mis en pleine lumière les traits caractéristiques, on peut conclure que la religion ainsi combattue tient une place considérable dans la vie romaine et parmi les contemporains de Lucrèce, même parmi ceux qui ont reçu, comme Memmius, une culture intellectuelle par laquelle ils se distinguent du vulgaire.

Mais si Lucrèce combat la religion telle qu'elle est, c'est pour y substituer la religion telle qu'elle doit être. Aux orgueilleux tyrans qu'il veut dépouiller d'un pouvoir qu'on leur a faussement attribué, il oppose les divinités saintes, tranquilles et calmes qui mènent une vie si paisible et coulent des jours si radieux (II, 1094). S'il établit qu'elles n'interviennent ni dans la formation ni dans le gouvernement du monde, c'est parce qu'il a posé en principe que les dieux passent leur vie sans souci, *securum agere ævom*. C'est presque en mystique qu'il parle de leur essence et de leurs demeures (III, 16) : « A mes yeux se dévoile l'essence des dieux ; je vois leurs paisibles demeures qui ne connaissent ni les assauts des vents, ni les déluges que versent les nuages ; jamais la neige aux flocons blancs condensés dans une âpre saison n'outrage

commerce. Ainsi, la magie, la divination, les miracles, simples billevesées ! Sans doute, l'âme est formée d'atomes plus subtils que les corps ; cependant, elle est matérielle et, par suite,

ces lieux sacrés : l'éther toujours pur les environne et leur verse à flots la riante lumière. Cependant la nature pourvoit à tout pour eux et rien n'altère, en aucun temps, la paix de ces êtres heureux. » Lucrèce souligne l'importance de ces affirmations en disant : « qu'il ne voit nulle part les espaces de l'Achéron, quoique la terre n'arrête pas ses regards qui découvrent sous ses pieds tout ce qui se passe dans les profondeurs du vide et qu'à ce spectacle, une joie divine, mêlée d'un frisson religieux, pénètre son cœur ». Sur les demeures et l'essence des dieux, Lucrèce revient encore au livre V (146) : « Il n'est pas permis de croire que les saintes demeures des dieux soient situées dans quelqu'une des parties du monde. Les dieux sont d'une essence subtile, qui échappe à nos sens et qu'à peine peut distinguer la vue de l'esprit. Puisqu'elle échappe au toucher et à toute prise de nos mains, elle ne doit faire d'impression sur aucun des corps que nous pouvons toucher ; car ce qui échappe au toucher ne peut en être doué. Leurs demeures doivent donc être différentes des nôtres et subtiles comme leur essence même. » Et le vers qui termine ce passage,

Quæ tibi posterius largo sermone probabo

indique que Lucrèce s'était proposé de traiter des intermondes dans lesquels, après Épicure, il logeait les Dieux, et des rapports qu'il convenait d'établir entre la subtilité de leur essence et la ténuité de leur demeure. De sorte que la divinité apparaissait ainsi, par la manière dont elle est constituée, *tenuis natura*, par la manière dont nous la connaissons, *animi vix mente videtur*, par les demeures où elle habite, *sedes tenues*, absolument différente des êtres matériels qui constituent notre monde sensible. Curieuse idéalisation, qu'on n'a pas assez remarquée et qui rapproche Lucrèce plus de ses contemporains qui suivent Aristote ou Platon que de ses maîtres, les Épicuriens grecs.

C'est en artiste, en mystique qu'il vante (v. 1165) ces figures d'une beauté divine, d'une stature imposante, à la voix superbe et à la force considérable, *egregias animo facies, corporis auctu, vocesque superbas, facie præclara et viribus amplis*, qui, apparaissant aux hommes dans la veille et dans le sommeil, leur firent croire d'abord à l'existence des dieux. Si l'on rapproche ce passage des textes où il est parlé des simulacres, de ces enveloppes ténues comparables à la peau abandonnée chaque année par les serpents et qui, par nos sens, nous révèlent l'existence des objets, on comprend mieux l'une des parties les plus curieuses de la théologie épicurienne. Le maître, en Grec amoureux des belles choses, n'a pu nier l'existence des dieux que lui présentaient des statues admirables, d'autant plus que sa canonique l'obligeait à affirmer la vérité et la réalité de ces images et des êtres qui les émettent. Ainsi s'édifie une religion, au sens étymologique du mot. Les Dieux exercent sur les hommes une action bienfaisante et heureuse : ils leur envoient de nobles images, détachées d'eux-mêmes, qui révèlent

périssable[1]. Ce qui le prouve, c'est le retentissement qu'ont sur elle toutes les affections organiques, tous les états pathologiques (évanouissement, anesthésie, délire, etc.) ; c'est

leur vie et leur bonheur ; ainsi est fourni aux hommes le modèle qu'ils n'ont qu'à regarder et à imiter pour atteindre le bonheur suprême.

Voilà pourquoi Lucrèce présente, très sommairement aussi, une esquisse de la piété telle qu'il la conçoit dans la religion nouvelle. Elle consiste — non dans les pratiques que tous recommandent — mais bien plutôt à tout regarder d'un esprit assuré *pacata... omnia mente tueri*, surtout à contempler ces images que nous envoient les dieux pour régler notre vie sur la leur et atteindre, autant que nous pouvons, à leur perfection et leur bonheur.

En outre, il y a un certain nombre de solutions que Lucrèce ne se soucie de justifier ni au point de vue du principe de contradiction, ni au point de vue du principe de causalité. On sait qu'Épicure, — d'après Cicéron, dans le *De Fato* — n'hésite pas à écarter l'un et l'autre pour maintenir la liberté humaine, qui lui paraît compromise par la théorie stoïcienne de l'enchaînement des causes à l'infini, et par celle de la vérité des futurs, rendue nécessaire par l'affirmation du principe de contradiction. Ainsi Lucrèce ne tente d'expliquer ni comment les dieux peuvent être éternels, alors qu'ils sont composés d'atomes et émettent continuellement des images que notre âme peut percevoir, ni comment il peut y avoir des intermondes que ne viennent pas battre les flots d'atomes par lesquels les mondes sont incessamment modifiés ou détruits. Le principe de perfection tend donc à intervenir et à se superposer aux principes de causalité et de contradiction, quand il s'agit de constituer un monde intelligible, supérieur au monde sensible. Par ce côté, Lucrèce rejoint ses contemporains et laisse un essai dont il sera tenu compte dans les synthèses ultérieures, quels que soient d'ailleurs les sentiments d'hostilité que l'on éprouvera longtemps, dans les milieux religieux, contre les adversaires des théories que tous mettront bientôt au premier plan, la formation et le gouvernement par Dieu de l'univers, surtout contre ceux qui, comme Lucrèce, sembleront nier expressément la création *ex nihilo*, point de départ du judaïsme, du christianisme et de l'islamisme. »

1. Sur la théorie épicurienne de l'âme, d'après Lucrèce, cf. cette analyse du livre III du *De Natura rerum* (éd. Munro, trad. Reymond, Paris, Klincksieck, 1903) :

A

94-135. Tout d'abord, l'esprit, *animus* ou *mens*, est une partie de l'homme, aussi bien que le pied ou la tête ; quelques-uns le nient et affirment que le sentiment est une harmonie, c'est-à-dire une certaine disposition vitale du corps par laquelle nous vivons et sentons, quoique le sentiment ne soit nulle part. Ils sont dans une profonde erreur, car souvent le corps est malade, tandis que l'esprit éprouve de la joie ; et réciproquement, l'esprit est affligé quand le corps est sain, tout comme le pied peut ressentir une douleur, sans que la tête en soit en rien affectée. En outre, quand notre corps est plongé dans le sommeil et

que son développement et son déclin sont parallèles à ceux des forces physiques ; c'est que l'agonisant éprouve le sentiment d'une dissolution graduelle des facultés mentales. L'âme

privé de sentiment, cela n'empêche pas que quelque chose ne s'agite en nous sous l'empire de passions variées. Quant à l'âme ou *anima*, elle réside dans l'ensemble du corps, et n'est pas une simple harmonie, car souvent une partie importante du corps est enlevée, sans que la vie s'éteigne ; souvent aussi, quelques particules seulement d'air ou de chaleur s'échappent, et la vie prend fin. Certains éléments importent plus à la vie que d'autres ; cette harmonie n'est donc qu'un non-sens.

B

136-160. L'*animus* et l'*anima* ne forment qu'une seule et même substance, mais l'*animus* exerce son autorité sur l'ensemble du corps ; il est situé dans la région du cœur. L'*anima* est disséminée dans toutes les parties du corps. Parfois l'*animus* éprouve un sentiment sans que l'*anima* ressente rien ; mais quand l'*animus* est sous l'empire d'une émotion particulièrement violente, l'âme sympathise avec lui dans tous nos membres. L'*anima* est donc unie à l'*animus* et, mise en mouvement par lui, meut à son tour l'ensemble du corps.

C

161-176. L'*animus* et l'*anima* sont aussi formés d'une substance corporelle, puisqu'ils peuvent mettre en mouvement et diriger le corps. En effet, ils ne peuvent le faire que par un contact, et il ne peut y avoir de contact qu'entre les corps. D'ailleurs l'*animus* souffre avec le corps quand celui-ci est blessé ; il doit être matériel, puisqu'il peut recevoir une atteinte d'armes matérielles.

D

177-230. L'*animus* est formé d'atomes ronds, extrêmement petits, qui se meuvent avec une rapidité et une facilité sans égales, car rien n'est aussi prompt que la pensée. Parmi les choses visibles, celles qui se meuvent le plus aisément, comme l'eau, sont composées d'éléments ronds très petits : ceux de l'*animus* doivent donc être éminemment subtils. Un autre fait qui montre combien la substance de l'*animus* et de l'*anima* est subtile, c'est celui-ci : après la mort, lorsqu'ils ont abandonné le corps, celui-ci n'a diminué sensiblement ni de grandeur ni de poids. Il en est de même du vin dont le fumet s'est évanoui, ou d'un aliment dont la saveur s'est retirée ; les éléments qui composent ce fumet ou cette saveur sont extrêmement petits, et leur absence ne diminue en rien le poids ou le volume du vin ou de l'aliment.

E

231-257. L'*animus* est formé de souffle, de chaleur, d'air et d'une quatrième substance dépourvue de nom, et qui est la plus déliée, la plus mobile qui se puisse concevoir. Elle se compose des atomes les plus

n'étant pas immortelle, à quoi bon craindre les châtiments du Tartare ? Laissons aux poètes ces lugubres ou tragiques évocations. En attendant, cueillons les plaisirs délicats. Pré-

petits et les plus fins. C'est elle qui donne naissance au sentiment, et celui-ci s'élance de là à travers les différentes parties du corps. La moindre souffrance, le plus petit choc mettent fin à la vie en un instant, s'ils atteignent cette substance.

F

323-349. L'âme est contenue par le corps auquel, à son tour, elle conserve l'existence ; l'un ne peut être séparé de l'autre sans qu'il en résulte pour tous deux la destruction, de même qu'on ne peut enlever à l'encens son odeur sans l'anéantir ; c'est par leurs mouvements réciproques que le sentiment s'éveille. En aucun cas, le corps ne peut sans l'âme naître, ou s'accroître, ou subsister après la mort. Même dans le sein de la mère, ces deux parties de nous-mêmes s'exercent en commun aux mouvements de la vie. Giussani reproche à Lucrèce de n'avoir pas su donner à ce raisonnement la rigueur qu'il eût comportée ; le poète n'aurait pas bien vu ou aurait perdu de vue un point important : la diversité des conditions sous lesquelles sont associées l'âme et le corps. L'âme seule a en elle-même et par son essence la faculté de vivre, et c'est ce que veulent dire les mots *est causa salutis* du v. 324 ; mais, cette propriété, elle ne peut l'exercer que sous la garde d'un corps, et c'est dans ce sens différent que le corps, lui aussi, *est causa salutis*. De là vient que, nulle part, Lucrèce ne *prouve* sa proposition : les natures de l'âme et du corps sont intimement liées. Sur ce point, le poète n'aurait pas compris ou su exposer la doctrine d'Épicure, et il faudrait remonter à celui-ci pour bien comprendre ce passage. Heinze trouve aussi une certaine confusion dans l'esprit de Lucrèce. Mais si le poète n'a pas serré sa pensée autant qu'il l'eût fallu, comment admettre avec Giussani qu'il ait pénétré la conception d'Épicure relativement à la composition et à la différence de fonctionnement de l'*animus* et de l'*anima*, et qu'il n'ait pas saisi la question, beaucoup plus simple, exposée dans ce passage ?

G

350-357. Dire que le corps n'a pas de sensibilité, mais que l'âme répandue en lui est seule à sentir, c'est contredire une vérité évidente par elle-même. On dit, il est vrai, qu'après le départ de l'âme, le corps n'a plus de sensibilité, mais cela vient de ce que la sensibilité n'est pas une propriété inhérente, mais un simple accident. [Ou plutôt, selon Giussani, le corps perd la sensibilité parce que ce n'était pas une activité inhérente à sa nature, mais qu'elle lui était communiquée par l'*anima*. La sensibilité n'est pas un accident résultant de l'union des deux natures, mais une propriété de l'*anima*.]

H

396-416. L'*animus* a plus d'influence sur la vie que l'*anima* ; sans l'*animus*, l'*anima* ne peut pas demeurer un seul instant dans le corps,

férons aux jouissances passagères et troublées de la sensation la calme et durable délectation de l'esprit. Évitons en toutes choses l'excès ; soyons des hygiénistes souriants et désabusés.

mais tant que l'*animus* est intact, on peut enlever une partie importante de l'*anima* sans détruire la vie. L'*animus* est comme la prunelle de l'œil : si elle reçoit la moindre atteinte, la vue est détruite ; l'*anima* est comparable au reste du globe de l'œil dont on peut enlever une grande partie — mais non le tout — sans anéantir la vision.

I

417-829. Preuves de la mortalité de l'âme. Dans cette partie, et dans la conclusion morale qui s'y rattache, se trouve le noyau du poème. C'est là le but suprême, parce que c'est le gain suprême de l'étude de la nature. Dans cette série de preuves (28), il y a des adjonctions postérieures, pour lesquelles le premier éditeur n'a sans doute pas trouvé la place exacte. Plusieurs critiques ont cependant cru le désordre beaucoup plus grand qu'il ne me paraît l'être réellement, et, en se fondant sur la suite logique entre les diverses preuves, ils ont imaginé des transpositions plus ou moins radicales. Mais, en raison de la nature même des arguments, ces liaisons logiques peuvent varier et donner lieu à des combinaisons diverses. Je crois que, sauf un petit nombre de changements, l'ordre traditionnel est naturel et acceptable, et que, par conséquent, c'est le vrai, voulu et suivi par Lucrèce. Les preuves ne se suivent pas isolées, à part quelques-unes, mais par groupes ; et les premiers de ces groupes sont ceux qui se fondent sur les conditions ou les caractères les plus essentiels de l'âme, et déjà expressément exposés par le poète ; puis, viennent les groupes de preuves ou les preuves de caractère moins direct, qui ne se présentent pas d'elles-mêmes, spontanément, mais qui sont, pour ainsi dire, amenées de plus loin et d'une manière plus artificielle. En fait, après une première preuve, tirée directement de la constitution atomique de l'âme (425-44) vient un groupe de preuves tirées de l'union et des rapports entre l'âme et le corps. D'abord par analogie : enfance, virilité, vieillesse, et par conséquent aussi mort de l'âme (445-458). Pareillement : le corps est sujet à des maladies ; l'âme de même, et, par conséquent, de même mortelle (459-462). Mais il n'y a pas seulement analogie, il y a communion : quelques-unes des maladies qui affectent le corps étendent aussi leur action à l'âme, et quand elles se retirent du corps, elles se retirent aussi de l'âme (463-509). D'ailleurs — et voici un retour à la simple analogie — le corps se guérit par la médecine, et par la médecine l'âme ; et cela est un signe de mortalité, puisque cela implique un changement de constitution, et que ce qui est immortel est immuable (510-525). Ici s'intercale le passage 526-547, que nous croyons transposé. Vient ensuite un second groupe, très analogue au précédent, fondé sur le fait que les diverses parties dont nous nous composons ne peuvent fonctionner ni même exister, si elles sont détachées de notre organisme ; la vie même de l'âme et du corps est subordonnée à leur union ; et pour l'âme, s'ajoute une explication ultérieure, à savoir que,

Bref, l'épicurisme réhabilite la matière et nie la pensée-substance : il débute par une critique d'allure sceptique et s'achève en un mécanisme intégral.

Le stoïcisme est moins éloigné des prémisses péripatéticiennes. L'esprit et le corps lui apparaissent comme les deux faces d'une même réalité : l'un est la force agissante (τὸ ποιοῦν), l'autre l'élément passif, qui sert de base à toutes les qualités, à toutes les énergies (τὸ πασχόν). Ces deux éléments coexistent dans le vivant. Pas de matière sans force, pas de force sans matière. Les idées n'ont d'objectivité ni en dehors des choses, ni dans les choses mêmes ; ce sont des produits de l'abstraction. Substituons, disent les stoïciens, à un idéalisme un peu nébuleux un dynamisme compatible, du reste, avec la finalité

pour rester composée, elle a besoin d'un *cohibens* (548-594, moins 576-590). Ainsi est déjà introduite cette idée que la mort de l'âme est un *distrahi*, un *dissipari* ; ainsi est préparé cet autre groupe (595-606 + 687-614 avec 796-709 + 576-590) qui montre comment l'âme *distrahitur*, même avant de sortir du corps, et d'autant plus, par conséquent, quand elle en est sortie. Les deux courtes preuves 615-623 et 624-633 interrompent plus ou moins la suite du raisonnement. Analogue encore au groupe précédent est le passage 634-669, qui se fonde sur la divisibilité de l'âme ; à ce groupe doit donc appartenir aussi 526-547, que nous avons dit être là hors de sa place. Après ce passage vient une série de preuves qui se détachent nettement des précédentes. Le poète n'y considère plus la mort, mais la naissance ; il montre l'impossibilité que des âmes immortelles entrent, à la naissance, dans les corps : en trois groupes 670-712, 713-740, 741-775, avec une dernière et brève touche humoristique (comme Lucrèce les aime pour conclure) 776-783. Pour terminer, trois preuves, non semblables aux précédentes, et non liées entre elles, sinon par quelque rapport plutôt occasionnel qu'intrinsèque : dans la nature, aucune chose ne vit ou n'existe qu'au sein de son milieu naturel ; or le siège de l'âme est le corps (784-797) ; l'union intime de l'immortel et du mortel est inconcevable (800-805) ; et enfin, la preuve par laquelle s'achève tout le raisonnement (806-829), qui se rencontre (en une certaine mesure avec la première de toutes (425 sq.) puisqu'elle est tirée, elle aussi, d'un principe très général de la théorie atomique, des conditions de l'indestructibilité. — Heinze nie toute transposition ; pour lui, l'ordre traditionnel est celui dans lequel Lucrèce lui-même a écrit tout ce passage. Selon lui, le poète aurait disjoint des arguments logiquement dépendants les uns des autres, précisément pour éviter les groupements que les critiques cherchent à établir, et pour produire plus d'effet par une succession indéfinie de preuves. Nous n'avons pas besoin d'insister sur le peu de probabilité d'une semblable thèse. [Giussani.] L'ordre adopté par Giussani n'est pas tout à fait le même que celui de Munro.

rationnelle qui préside à l'univers. Cette finalité n'est que l'expression de l'âme du monde. Car Dieu lui-même (et nous nous écartons de plus en plus du Stagirite) a un corps qui n'est autre que le monde ; et de ce corps, il est l'âme, le germe ou principe générateur. Cette âme du monde, que méconnaissait complètement le mécanisme épicurien, est intelligente, prévoyante, protectrice et amie des hommes. Ne lui attribuons pas, cependant, par un puéril anthropomorphisme, nos passions plus ou moins mesquines, nos concepts limités. Ce Dieu contient en soi toutes les semences et toutes les raisons particulières de tous les êtres de l'univers. L'univers, à son tour, devient un être animé, un gigantesque vivant, qui obéit à l'impulsion de cette raison immanente et à l'ordre de cette loi interne. L'absolu, pour Aristote, était à la fois transcendant et immanent : nous rencontrons ici un « cosmothéisme » rigoureux, un panthéisme naturaliste qui résorbe dans le Tout la Forme transcendante, mise hors cadre ou hors série par Aristote, et que l'on appelle désormais la Force, en l'assimilant tantôt à un souffle, tantôt, de préférence, à un feu, à un foyer primitif d'où tout rayonne. Ce feu artiste marche par une voie certaine vers la génération. L'univers est une chaîne indéfinie de mondes qui périssent et renaissent selon une sorte de palingénésie [1], et qui, procédant tous d'une même cause

1. Cf. cette note de Munro (*op. cit.*) :

Le concept d'une palingénésie non seulement humaine, mais mondiale, était plutôt diffus dans la philosophie antique. « L'idée de périodes mondiales alternantes, dit Zeller (*Gesch. der Phil.*, III[e] partie, 1[re] section, p. 141), est fréquente dans la plus ancienne philosophie grecque ; les stoïciens la trouvèrent déjà dans Héraclite. Mais la détermination ultérieure (adoptée depuis les fondateurs de l'école stoïcienne), selon laquelle les mondes se succédant se répéteraient identiques jusque dans le plus petit détail, dans les objets individuels, dans les personnes et dans les faits, cette détermination ne se rencontre, avant le stoïcien Zénon, que dans l'école pythagoricienne, où elle est en relation avec les doctrines de la métempsycose et de l'année mondiale. » Mais elle pénétra aussi dans le système épicurien, en s'adaptant au mécanisme atomistique, où elle trouva un terrain propice dans la triple infinité du temps, de l'espace et des atomes. En effet, nous avons déjà vu (II, 1050 sq.) que, selon Épicure, une infinité de mondes, différents du nôtre ou semblables à lui, naissent et périssent dans l'infinité du temps, ce qui revient à dire qu'il y a déjà eu et qu'il y aura encore dans l'avenir des mondes comme

profonde et suivant une loi identique, reproduisent tous le même type et se répètent les uns les autres en vertu d'une nécessité inéluctable. Nous avons affaire à un développement nécessaire et éternel : l'infini se transforme dans le fini ; l'indéterminé se détermine. Tout sort d'un seul être qui, considéré tour à tour dans ses modes et dans sa substance, se dénomme alternativement Nature et Dieu. Ce monisme, inspiré d'Héraclite, s'accommode parfois du culte polythéiste qu'il interprète selon une exégèse très libre et qu'il transpose sur le plan d'une « théologie physique ». Dieu, en tant que cause de la Vie, en tant que source unique de ce qui existe, c'est Zeus. Présent dans l'éther, qui est son lieu propre, il s'appelle Athéné ; dans le feu, Héphaïstos ; dans l'eau, Poseidon ; dans la terre, Déméter ou Cybèle. D'autres disciples de Zénon placent au-dessous de Zeus toute une échelle descendante de dieux inférieurs, qui sont soit les astres (réminiscence de la théorie des intelligences aristotéliciennes), soit les éons successifs de l'évolution universelle ; mais ils les déclarent mortels et réservent l'immortalité au λόγος τοῦ πάντος. En tout cas, ce Dieu, malgré certaines expressions qui pourraient donner le

le nôtre ; et ce qui est dit des mondes s'applique aussi aux objets individuels et aux personnes. Cela est impliqué et exprimé dans la pensée d'Épicure, rapportée par Plutarque, que « rien de nouveau ne s'accomplit plus », ὅτι οὐδὲν ξένον ἀποτελεῖται ἐν τῷ παντὶ παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον. (Cf. Épic. dans *Diog. L.*, X, 73). Évidemment, la palingénésie ici décrite par Lucrèce se fonde sur cette doctrine épicurienne. Il y a pourtant un point nouveau. Non seulement Lucrèce enseigne la renaissance future de personnes absolument identiques à nous, c'est-à-dire de pareilles combinaisons de formes, de dispositions, de proportions et de mouvements identiques d'atomes, mais il affirme que les mêmes atomes dont nous sommes maintenant composés se recomposent pour former ces futures reproductions de notre être ; c'est donc une palingénésie vraie et complète, non seulement formelle, mais aussi matérielle, comme cela ressort également d'un passage de Varron, et qui rappelle le dogme de la résurrection des corps. Cette doctrine est-elle aussi d'Épicure ? Cela paraîtrait confirmé par le témoignage de saint Jérôme, *Comm. in Ecclesiast.*, c. I, t. III, cité par Usener (*Epicurea*, p. 215) : « nec putemus signa atque prodigia et multa quæ arbitrio dei nova in mundo fiunt, in prioribus sæculis esse iam facta, et locum invenire Epicurum, qui asserit per innumerabiles periodos eadem et eisdem in locis et per eosdem fieri ». Et si, ici, l'identité des composants matériels n'est pas expressément affirmée, Justin est plus explicite (*De resurr.*, 6, cité par Usener, p. 351).

change, n'a rien d'une véritable Providence, si l'on entend par là un être souverain, distinct du cosmos, ayant conscience de soi, formant volontairement le monde et y répandant la raison et la vie, un être bon et sage qui gouverne toutes choses, combine tous les ressorts de cette immense machine, et les coordonne sciemment vers une seule et même fin. Chez les stoïciens fidèles à l'essence de la doctrine, Dieu se confond avec la Nature, laquelle, étant le corps palpable de la divinité cachée, est fatalement un organisme parfait et démontre la présence diffuse de l'Intelligence infinie. Le mal même ne sert qu'à faire ressortir l'harmonie générale, qu'à mettre en relief les lignes lumineuses du plan total. Il est, d'ailleurs, le levier du progrès. Quant à notre âme, elle est un corps subtil enveloppé d'un corps grossier qui transmet à cette « table rase », à cette plaque sensible les impressions produites par les objets extérieurs. L'âme et le corps agissent l'un sur l'autre, mais sans que la destruction de celui-ci entraîne l'anéantissement de celle-là : l'âme, en effet, — surtout, celle du sage, qui a plus de vigueur et d'élan —, retourne à l'océan infini de l'être, d'où elle est issue, et d'où elle émanera à nouveau dans les éons futurs. Il ne s'agit donc point d'une immortalité personnelle ou même substantielle, car toute âme disparaîtra dans l'embrasement qui, au terme de l'évolution de l'éther, fondra et renouvellera, comme en un formidable creuset, en vue de la continuation de la vie, toutes les substances. L'immortalité absolue reste le privilège de Dieu. Si la doctrine de l'enchaînement et de la « sympathie » universelle justifie la croyance à la divination, elle est en opposition avec le libre arbitre que les stoïciens essayent, cependant, de sauvegarder par une distinction entre le « moi », cause parfaite et principale, et les autres causes, auxiliaires ou prochaines. La vertu, qui postule la maîtrise de la volonté consciente sur les instincts affectifs et les passions désordonnées, tend bien moins à raidir en une attitude d'orgueil la personnalité humaine, qu'à la faire rentrer, par un consentement et un effort réfléchis, dans l'harmonie générale, dans la symphonie divine. Nous nous en tenons à la note dominante du système, sans nous arrêter à des variantes d'ailleurs curieuses. On ne s'étonnera ni du con-

traste qui oppose l'ontologie réaliste à l'idéalisme moral du stoïcisme, ni de la position que la plupart de ces représentants occupent par rapport au principe de perfection, tout en respectant le plus possible les principes de contradiction et de causalité formulés par Aristote, si l'on songe que la logique et la physique ont été cultivées par eux non moins que la théologie, si l'on observe que, loin d'être la construction d'un philosophe isolé, le stoïcisme est la collection un peu composite de théories plus ou moins convergentes qui trahissent l'esprit d'une secte, une sorte de religion aux dogmes assez souples pour admettre bien des tempéraments.

Philon, dans sa métaphysique, combine le stoïcisme et le platonisme avec le judaïsme. Il use de l'interprétation allégorique, d'une manière assez libre, pour l'explication des livres saints. Mais surtout, aux principes de contradiction et de causalité, qui valent seulement pour le monde sensible, il substitue le principe de perfection comme règle directrice et normative de la Pensée. Par ses puissances, Dieu est dans les éléments ; par son essence, il n'est nulle part, ayant concédé l'espace et le temps à tout ce qui est corporel. Il est ce qui contient et enveloppe toutes choses. Pour créer, il se sert des puissances immatérielles, des Idées, dont la plus haute est le Verbe renfermant en soi le plan universel. Les néo-pythagoriciens, comme les Juifs, tentent d'unir la doctrine du Dieu transcendant à celle de l'immanence. Ils font appel au principe de perfection, au symbolisme des Nombres qui prennent la place des Idées, à l'ascétisme mystique. Les platoniciens éclectiques assurent au Dieu transcendant de Platon l'avantage sur le monisme stoïcien et sur le naturalisme épicurien, — tout en traitant de la démonologie et de la magie. Cronius, Numénius, qui reconnaît un Dieu suprême, un démiurge plasmateur et un troisième dieu assimilé au monde, et qui défend l'immatérialité de l'âme, Gaïus Atticus qui commente le *Timée*, bien d'autres encore [1], sans parler d'Ammonius Saccas, frayent la voie à Plotin. Celui-ci a étudié en détail tous les systèmes antérieurs. Il va en dresser dans les *Ennéades* une ingénieuse et large

1. Cf. Picavet, *Essais*, p. 149-153.

synthèse ; il va dégager les solutions les plus satisfaisantes des problèmes métaphysiques ; il va concilier dans la mesure du possible le platonisme et l'aristotélisme ; il va illustrer et détacher nettement de leurs origines stoïciennes les paroles de saint Paul, le triomphant apôtre de la foi chrétienne, dans le discours prononcé à l'Aréopage « au Dieu inconnu qui n'habite point dans des sanctuaires faits de main d'homme, en qui nous vivons, nous nous mouvons, nous existons... ». Il importe de résumer avec quelque précision [1] la doctrine de Plotin, parce que le néo-platonisme, non seulement a imprégné toute la philosophie du moyen âge, mais encore a profondément agi sur plusieurs penseurs de la Renaissance italienne. Sans lui, il serait difficile de comprendre notamment un Giordano Bruno. On verra comment Plotin a très habilement accommodé la substance métaphysique des mystères d'Eleusis à sa propre doctrine et confère à celle-ci une sorte de prestige religieux.

C'est de l'Un, du Simple, de l'Absolu que, par procession, émanent toutes choses, à commencer par les trois hypostases ou degrés de l'Être qui s'engendrent l'un l'autre. C'est aussi vers lui que, par conversion, tout doit retourner comme à sa source. Ainsi l'âme humaine, en se débarrassant de ses souillures, en se purifiant, en s'arrachant à la matière par la méditation et par l'art, peut, dans l'extase totale, sortir pour ainsi dire, d'elle-même, pour s'unir intimement à Dieu [2] et trouver

1. L'édition, désormais classique, de Bouillet. — Picavet, *Esquisse*, notamment : p. 49-54, 95-110 (où l'on trouvera les références capitales). — Rodier, Art. de la *Grande Encyclopédie*, notamment : p. 1121, 1128. — J. Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alexandrie*. Paris, Ladrange, 1846, t. I, p. 283, 286, 287, 289, 446. — J. Simon, *Hist. de l'école d'Alexandrie*, Paris, Joubert, 1845, passim, et notamment t. I, p. 354.

2. Cf. dans l'*Heptaméron* (II, Bd. S. 50 f.) un passage néo-platonicien, sur la tendance de l'âme à se replonger en Dieu.

Parmi les ouvrages théoriques grâce auxquels s'est opérée au XVI[e] siècle la diffusion des idées platoniciennes, deux ont été particulièrement lus :

Le *Parfait courtisan* du comte Balthazar Castiglione (quatre fois édité de 1540 à 1550, trois fois en 1585, une en 1592) s'achève sur un très bel exposé de la doctrine platonicienne de l'amour. Rien ne donne plus le sentiment de l'ascension intellectuelle que ce bel essor dialectique par lequel, de degré en degré, affranchissant l'âme des convoitises vulgaires,

en cet état, soustrait aux contingences et aux nécessités d'ici-bas, l'idéal repos. Notre âme n'est pas corporelle : elle n'est ni l'harmonie, ni l'entéléchie du corps, elle est de même race que la nature divine et éternelle. C'est en vertu de cette affinité, de cette parenté, bien plus étroite que celle que réalise l'identité entre l'intelligence et l'intelligible, qu'elle peut communier avec le divin. Mais, avant d'atteindre à cet état, l'homme est incapable de connaître pleinement, de définir exactement, ni même de désigner Dieu, car la science d'un objet implique le raisonnement, qui comporte lui-même la multiplicité. A plus forte raison, l'Un ne peut-il être révélé par la sensation, ou par l'opinion, sa compagne, qui le représenteraient comme une grandeur, une figure ou une masse. Aussi échappe-t-il aux catégories établies par Aristote ou ses successeurs : n'étant relatif à rien, il n'est ni une certaine chose, ni quantité, ni qualité, ni âme, ni intelligence, ni ce qui se meut, ni ce qui est

puis de l'appareil pesant de la raison discursive, Bembo (porte-paroles de l'auteur) l'introduit dans la sphère de l'intuition, où elle perçoit la beauté divine. Ce n'est pas assez de rechercher uniquement en l'objet aimé les perfections que *le jugement* nous fait trouver en lui. Il faut « considérer en soi-même que c'est un étroit lien d'être toujours empêché à contempler la beauté d'un seul corps : et pour cette cause, afin de sortir d'une limite si étroite, il ajoutera à sa pensée peu à peu tant d'ornements, que changeant toutes les beautés ensemble, il fera un accord universel et réduira la multitude d'icelles à l'unité de celle seule qui s'épand en général sur l'humaine nature ; etc... » Puis, « cheminant par le sublime chemin », on ira progressivement jusqu'au lieu où « l'âme... vole pour s'unir avec la nature angélique... »

Doctrines qui se retrouvent en 1542 dans la *Parfaicte amye* d'Heroët, en certains passages du *Songe...* d'Hélésenne de Crenne (1540), de la *Déffinition et perfection d'amour*, du *Sophologe d'Amour* (1542), toutes œuvres qui se préoccupent des applications pratiques du platonisme.

L'autre ouvrage, qui fit beaucoup pour répandre le platonisme, c'est la *Philosophie d'Amour* de Léon Hébreu (deux traductions en 1551, l'une de Pontus de Tyard, l'autre du sieur du Parc, rééditée en 1559, 1577 et 1595). Le frontispice de l'édition lyonnaise de 1595 représente une figure d'homme, qui porte la main à ses lèvres comme pour recommander le secret. Sous le portrait, les initiales D.C. L. signifient évidemment : *Decet cogitionem latere*. L'auteur, dans son avis au lecteur, renvoie d'ailleurs au passage où il est dit : « Trop déclarer la vraie et profonde science est la communiquer aux inhabiles à icelle : en l'esprit desquels elle se gaste et adultère. » Nous en reparlerons à propos de Spinoza.

stable. Il n'est ni dans le lieu, ni dans le temps, car il les a « précédés ». Il n'a pas besoin d'un fondement pour y être édifié, d'un cadre pour y être situé. Il est sans forme ; et c'est pourquoi il ne relève pas de la science, la γνῶσις opérant sur les formes. Enfin, ce qui répond par avance aux accusations de panthéisme, l'Un n'est point toutes choses (τὰ πάντα), car, en ce cas, il ne serait plus l'Un. Il n'est pas davantage l'Intelligence ; en effet, d'après les prémisses du système, l'Intelligence — archétype du monde sensible, qu'elle fait subsister identique à lui-même, et faisceau des intelligences particulières — englobe toutes choses. Il n'est pas non plus l'Ame, entière et indivisible, qui pénètre le corps de l'univers, y infuse les formes transmises par l'Intelligence, le vivifie et l'organise, selon la finalité ; car alors, il se confondrait avec cet ensemble, et nous tomberions encore dans l'erreur des stoïciens. Il est le principe d'activité, au sommet du monde intelligible, d'où tout s'écoule à travers des degrés successifs, suivant une échelle descendante, et où tout fait retour, en remontant la hiérarchie en sens inverse. Affranchi de toute détermination, possédant une puissance incommensurable, il est infini. Excluant de soi toute différence, meilleur que toute chose, il est l'unité du bien. Ayant le Tout sous sa dépendance, il est suprême. Embrassant tout, il est le dehors ; fond ultime et racine de toute réalité, il est le dedans. Sa surabondance rayonne sur tout l'univers. Son existence, son essence, son acte ne font qu'un. D'une manière transcendante, en toute liberté, il se choisit et se veut lui-même, comme le souverain Désirable, précisément parce qu'il est le Bien. Il est le Convenable pour lui, et pour les autres, auxquels il donne leur forme. C'est par sa puissance illimitée qu'il est le Premier, l'Absolu. Il est la Providence qui a prévu et harmonisé toutes les causes dans sa supra-intellection éternelle. Terme et aspiration de tous les êtres, il est le Parfait, dont la nature est de se communiquer, de répandre sa plénitude, de multiplier des existences conçues à son image, sans d'ailleurs éprouver aucune diminution, sans être absorbé par la série des vivants qui en émanent.

Ainsi donc, pour Plotin, Dieu est présent partout, à condition

que l'on ne prenne pas cette expression dans un sens antropomorphique ou spatial. Il remplit tout, sans *être* ce qu'il *produit*. Les trois hypostases sont distinctes, tout en étant reliées par le va-et-vient du dynamisme vital. Quoique l'Intelligence englobe toutes les intelligences particulières et l'Ame universelle les âmes individuelles, l'âme et l'intelligence de l'individu ont une existence propre, une activité libre qui est d'ailleurs compatible avec la Providence. Il faut qu'il en soit ainsi pour maintenir hors de toute atteinte la perfection divine, et, d'autre part, pour laisser à l'homme la faculté de s'élever peu à peu au-dessus de son individualité réelle mais restreinte, de franchir « le seuil du sanctuaire » comme l'initié d'Eleusis, et de goûter, par la culture de sa raison et de sa volonté, par la vertu, la science et surtout l'extase, la plus complète béatitude. Plotin évite à la fois le dualisme manichéen et le panthéisme des stoïciens grâce à une distinction que M. Picavet a soulignée avec force : *il limite au monde sensible les catégories d'Aristote* (substance, qualité, quantité, relation, lieu, temps), *les principes de contradiction et de causalité ; il garde en revanche, pour le monde intelligible, les catégories platoniciennes de l'être, du mouvement et du repos, de l'identité et de la différence, subordonnées au principe de perfection*, qui réclame simultanément la persistance de Dieu tel qu'il était avant la production des choses, et l'existence séparée des choses après la procession. On peut refuser de le suivre sur ce terrain ; mais on n'a pas le droit de lui adresser des objections qui ne vaudraient que dans le cas où il eût fait entrer le monde intelligible dans les catégories péripatéticiennes, et où il eût résorbé l'un dans l'autre « les deux ordres », pour employer le mot de Pascal. Si toutes les âmes forment une unité générique, elles ne forment pas, dit le livre VIII des *Ennéades*, une unité numérique. Comme les mêmes puissances engendrent des actes variés, les âmes particulières sont susceptibles d'éprouver des affections diverses ; par exemple, jouissant de la liberté, elles peuvent soit demeurer en communion directe avec l'Intelligence divine, après avoir rejeté les entraves des passions et des biens terrestres, tout ce qui les alourdit et les obscurcit, soit s'écarter de Dieu, en se laissant accapa-

rer par les réalités périssables et les éphémères plaisirs. Les comparaisons dont use Plotin sont très caractéristiques : les âmes particulières sont dans l'âme universelle, comme la science est tout entière dans chacune de ses parties, sans cesser d'être tout entière en elle-même, comme les vers se multiplient dans un animal qui se putréfie, comme les centres de tous les grands cercles concordent avec celui de la sphère, comme les chants se confondent en une synthèse mélodieuse lorsque les choristes attentifs sont tournés vers le chef de chœur. L'Un est comme le soleil du monde intelligible ; l'intelligence, comme un cercle lumineux, concentrique au soleil ; l'Ame comme un second cercle concentrique au premier ; l'une et l'autre sont lumière de lumière, φῶς ἐκ φωτός. Toutes ces lumières semblent se mêler, sans cependant perdre leur existence propre. De même, l'âme humaine ou individuelle est représentée par un cercle lumineux. Si des obstacles l'entourent, elle est isolée du soleil central, dont la lumière n'arrive plus jusqu'à elle et ne l'échauffe plus. S'ils sont supprimés, sa propre lumière et celle des hypostases se mêlent, sans qu'on puisse dire que l'une ou l'autre disparaît.

Tel est, dans ses grandes lignes, le système de Plotin. Appesantissons-nous un peu sur certains points qui intéressent plus spécialement notre travail. Plotin dit que l'être résulte de la forme et de la matière intelligible, rapportant le nombre à l'unité et à l'essence, et la variété ou le développement à la matière. Au sens de Platon, dans le monde intelligible, l'infini n'est pas la matière du fini, mais sa puissance ; le fini n'est pas la forme de l'infini, mais son essence ; l'être résulte des deux. L'éternité elle-même (non pas l'éternel) participe du fini et de l'infini : du fini, en tant que mesure intelligible ; de l'infini, en tant que puissance incessante de durée. L'Intelligence est finie, en ce qu'elle comprend en soi tous les paradigmes de ses inférieurs et possède une vie simple, unique, toujours la même ; elle est infinie, en ce qu'elle produit, vivifie, ordonne tous les êtres dont le type est en elle. L'Ame, en tant que sa vie est mesurée par des retours périodiques, tient au fini ; en tant que le mouvement de cette vie est incessant et illimité, elle tient à l'infini. Le

ciel doit la mesure de ses mouvements, l'ordre et le nombre de ses périodes à sa participation au fini ; il doit la puissance et la variété de ses expansions à sa participation à l'infini. Enfin la génération tout entière, grâce à l'unité des types qu'elle réalise, à la stabilité des lois qui président à son développement, est finie ; mais aussi, par la variété des individus qu'elle produit, par l'instabilité des formes qu'elle parcourt, elle est une image de l'infini. Il faut ajouter que chaque produit de la nature, par sa forme, tient du fini, et par sa matière, de l'infini... Il y a donc à distinguer : 1° deux principes constituants : le fini et l'infini ; 2° le mixte ; 3° un principe supérieur au fini et à l'infini, qui, en les réunissant, forme le mixte. Dans la triade divine, le fini, c'est l'existence substantielle de Dieu ; l'infini, c'est la puissance d'engendrer ; le mixte, c'est le rapport de la puissance à la substance divine, ainsi que l'essence qui en résulte.

En ce qui concerne la matière, il convient de s'élever, tout d'abord, à la conception la plus simple et la plus abstraite. Considérée en soi, la matière n'est pas autre chose que l'infini et l'indéterminé. Partout où l'on rencontre, à un degré quelconque, ce caractère, soit dans le monde sensible, soit dans le monde intelligible, on peut affirmer la présence du principe matériel. Or, même dans l'intelligible pur, nous retrouvons l'infini et l'indéterminé, non pas l'infini et l'indéterminé en soi, mais seulement par rapport à des êtres qui ont une nature plus parfaite. Ainsi, l'Ame est infinie par rapport à la Raison ; celle-ci est infinie pour l'Intelligence, laquelle, en tant que multiple, est moins parfaite que le Bien. Tout être du monde intelligible, en regard de son principe immédiat, prend couleur de matière, de même que le corps le plus lumineux devient obscur devant le soleil... Si le monde sensible est une image du monde intelligible, il faut, pour que l'image soit en tout conforme au modèle, qu'il y ait aussi de la matière dans celui-ci... C'est l'Intelligence qui en se développant produit la matière intelligible ; de même l'âme, par l'expansion de ses puissances, engendre la matière sensible, base de ses opérations... Tous les phénomènes de monde sensible, génération, corruption, etc. démontrent l'existence d'une matière propre

à ce monde... Quand il y a transformation, qu'est-ce qui change? Ce n'est pas le sujet. Toute transformation, toute transition de la vie à la mort ou inverse n'est que la succession d'une forme à l'autre; pour que cette succession s'opère, il faut un milieu, c'est la matière. — Il faut distinguer la matière elle-même de telle ou telle matière; son caractère propre, c'est le défaut absolu de toute forme. Aucune ne lui est inhérente, pas même la quantité, la plus simple de toutes... Puisqu'il existe dans la nature tant de choses sans matière, comme le temps, le lieu, l'action, le mouvement, pourquoi la matière serait-elle nécessaire à la formation des corps élémentaires?... Elle est, non pas un acte, pas même une puissance, mais une simple possibilité... La vraie matière n'apporte au Démiurge qui la travaille ni concours, ni obstacle; elle peut recevoir toute forme sans incliner vers aucune. Puisque la matière n'est qu'une pure possibilité qui ne possède la forme ni actuellement, ni virtuellement, elle peut être considérée comme le non-être... Le corps n'est qu'une éclipse de l'être, la matière n'est même pas le plus faible degré de l'être. Elle est le non-être, non pas celui qu'on entend quand on parle des êtres sensibles, mais le non-être absolu... Le vrai type de la matière est dans le monde sensible seulement.

D'après Porphyre, Plotin avait combattu les gnostiques dans ses conférences et dans un ouvrage spécial; il pouvait ainsi apparaître comme un auxiliaire des chrétiens orthodoxes. Cependant, de plus en plus, le néo-platonisme semble se mettre au service de l'hellénisme menacé par la nouvelle foi. Porphyre lui-même, l'éditeur et le commentateur diligent de Plotin, compose contre les chrétiens quinze livres que Théodose II fera brûler en 435. Son disciple Jamblique, qui continue à mêler dans un large syncrétisme, Pythagore, Platon et Aristote, place au-dessus de l'Un, identifié avec le Bien, l'Un destitué de toute propriété; il distingue un monde intelligible qui comprend les Idées, objet de la pensée, et un monde intellectuel qui est l'être pensant. Chacun d'eux comporte trois éléments. Il en est ainsi de l'âme du monde qui, au surplus, renferme les âmes des dieux du polythéisme grec ou oriental et celles des anges, des démons, des héros, hiérarchisées

selon les conceptions néo-pythagoriciennes. Jamblique renchérit sur Plotin, en déclarant l'Absolu incommunicable : désormais, les êtres créés n'entretiennent de rapports qu'avec les unités *secondes*, et, d'ailleurs, multiples, qui sont comme des dieux dérivés, émanés de l'Un suprême. En ce qui touche l'échelle des êtres, Théodore d'Asine servira d'intermédiaire entre Jamblique et Proclus. Ædesius de Cappadoce ouvre à Pergame une école où il enseigne le néo-platonisme. L'empereur Julien dresse cette doctrine comme une rivale, en face de la religion chrétienne. Hypatie la répand à Alexandrie. Élève d'Olympiodore l'Ancien, de Plutarque et de Syrianus, Proclus développe et s'évertue à préciser, mais en le compliquant singulièrement, et peut-être en le défigurant, le système de l'auteur des *Ennéades*. Non seulement de l'Un procèdent les Hénades, pluralités d'unité qui sont au-dessus de l'être, de la vie, de la raison, de la connaissance, mais aux Hénades se rattache la triade des êtres intelligibles, intellectuels, intelligibles et intellectuels. A son tour, l'intelligible (οὐσία) embrasse trois triades dans chacune desquelles figurent le Père, la Puissance, l'Intelligence. De même, l'intelligible-intellectuel a ses trois triades, et il contient les divinités femelles. Toute âme est éternelle, d'après son essence ; c'est par son activité qu'elle tombe dans le temps. Intermédiaire entre le sensible et le divin, elle a la liberté de faire le mal ou de se tourner vers Dieu. En soi, la matière n'est ni bonne ni mauvaise. Le Démiurge l'informe d'après les Idées et par le moyen des raisons séminales. Quant à l'âme du monde, qui comprend celles des dieux, des démons[1] et des hommes, elle est formée de la substance divisible, de la substance indivisible et de la substance intermédiaire ; elle est partagée suivant des rapports harmoniques. En somme, si nous nous dégageons du réseau assez obscur de ces abstractions dédoublées ou multipliées, nous constatons[2] que, pour Proclus, la Monade souveraine engendre une triple triade, qui nous

1. Sur les démons et sur le rôle qu'ils jouent ici-bas, cf. aussi Plutarque de Chéronée, Maxime de Tyr et Apulée (Picavet, *Essais*, p. 149-151).

2. J. Simon, *op. cit.*, t. II, p. 438.

présente l'Un, mystérieux et inconnaissable en soi, plus ou moins révélé dans son épanouissement perceptible. Insistons un peu sur ce qui fait l'originalité ou la hardiesse de sa théologie. « A partir de la dyade, second terme de la triade intelligible, tous les êtres participent du fini et de l'infini ; le fini et l'infini sont la substance commune que modifie diversement l'idée particulière à chaque hypostase. La dyade reprend ici la fonction, mais non le caractère, de la dyade platonicienne. La dyade de Platon n'est que matière, c'est la substance, si l'on veut, mais la substance inerte, sans autre rapport avec l'essence que d'en être le contenant, ou, comme il est dit dans le *Timée*, le vase... Quoi qu'il en soit, en composant la dyade du fini et de l'infini, Proclus laisse à l'infini seul le caractère de matière et rend le fini analogue à la forme. On pourrait presque dire, si cette interprétation du système de Proclus dans les idées et le langage d'un autre système ne risquait pas d'en altérer la physionomie, que des deux éléments de la substance, l'infini est la pure virtualité, et le fini enveloppe l'effort. Ajoutons, toutefois, pour ne rien exagérer, que Proclus est fort éloigné d'identifier l'infini avec le mouvement et le divisible, ou de confondre le fini avec l'οὐσία ; car il lui arrive ailleurs de parler d'une puissance infinie, pour signifier la toute puissance. Quant au fini, il n'en fait pas la force elle-même, mais bien ce qui, dans la substance, relie le fond particulier et individuel de l'être, à cette participation de l'universel que l'être reçoit de l'idée et qui est sa forme proprement dite. »

Avec certains philosophes comme Isidore d'Alexandrie, le néo-platonisme penche, malheureusement, de plus en plus, vers l'interprétation des songes, l'inspiration mystique, la théurgie et la théosophie. Il verse même parfois dans les pratiques de la magie, dans des superstitions bizarres qui essayent de masquer la déroute du polythéisme. Il est, d'ailleurs, persécuté par certains empereurs. Déjà Sopater d'Apamée avait été condamné à mort par Constantin, parce qu'il avait été soupçonné d'avoir, grâce à la magie, supprimé le vent à une flotte chargée de blé. Hypatie avait été lapidée à Alexandrie, — peut-être à l'instigation des moines. Hiéroclès avait été battu de verges, sous Théodose II ou sous Pulchérie. En

529, Justinien interdit aux néo-platoniciens l'enseignement de la philosophie à Athènes, et confisque les possessions de l'école. En 533, on permet à Damascius, à Hermias de Phénicie, à Priscianus et à quelques autres, de revenir de Perse à Athènes, de conserver leurs croyances, mais non de professer. Simplicius, dans ses nombreux commentaires ou traités, unit les représentants de l'hellénisme, Épictète aussi bien qu'Aristote, aux néo-platoniciens encore fidèles à l'ancienne religion, pour lutter contre le christianisme et réfuter la thèse, admise par Jean Philopon, de la création de monde dans le temps. En cela, il continue l'école d'Athènes qui voit dans l'étude d'Aristote une préparation ou, selon l'expression de Syrianus, « un prélude » à celle des autres doctrines grecques. Avant lui, Thémistius s'était aussi appliqué à cette œuvre de rapprochement ou de synthèse. Désormais, la fusion devenant de plus en plus complète entre l'aristotélisme, le platonisme et le néo-platonisme, il sera malaisé ou même impossible pour les penseurs du moyen âge de discerner clairement ce qui appartient en propre au Stagirite, à l'auteur du *Timée*, ou à celui des *Ennéades*. Cette tâche ne sera certes point facilitée par les péripatéticiens arabes (traducteurs ou interprètes) qui apercevront Aristote à travers le néo-platonisme et lui attribueront déjà des ouvrages manifestement inspirés de Proclus ou de ses disciples. On peut faire la même remarque au sujet des plus célèbres philosophes juifs, tels que Ibn Gebirol et Maïmonide. Du reste, les invasions des barbares, qui se succèdent pendant plusieurs siècles et qui font disparaître bien des écoles et bien des manuscrits, réduisent à peu de chose la connaissance du véritable Aristote. De l'*Organon*, on ignore, jusqu'au XII[e] siècle, les *Analytiques*, les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes* ; on n'utilise guère que les *Catégories*, l'*Interprétation*, auxquelles il faut joindre l'*Isagoge* de Porphyre, les *Commentaires* de Boèce, de Martianus Capella, Apulée, Bède, certains Pères latins ou grecs, qui, au surplus, fournissent une image assez déformée du péripatétisme. Quand les traductions auront révélé d'autres ouvrages d'Aristote, surtout après l'établissement de l'empire latin d'Orient, le Stagirite, plus exactement analysé, sera loin de régner sans

conteste. Sa *Physique* et sa *Métaphysique* seront condamnées, en 1210 et 1215. Lorsque l'étude en sera autorisée, après 1231, Aristote ne dominera pas toute la spéculation, au point d'en éliminer toute trace de néo-platonisme ou tout esprit d'indépendance. Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin s'ingénieront à le mettre d'accord avec le dogme chrétien ; d'autres persisteront à le lire à travers Alexandre d'Aphrodise et Averroès. *En somme, les divers systèmes de l'antiquité ne s'offrent pas nettement délimités, et comme à l'état pur, aux penseurs de la Renaissance italienne ; ils leur arrivent soit amalgamés les uns aux autres, soit surchargés de gloses plus ou moins aventureuses.* D'un côté, en Orient, le néo-platonisme a été recueilli, transmis par saint Basile, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Nazianze, les trois lumières de l'Église de Cappadoce, par Synésius de Cyrène, Cyrille d'Alexandrie, Némésius d'Émèse, Enée de Gaza, Zaccharie de Mytilène, David l'Arménien, Jean Philopon, le pseudo Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur et Jean Damascène ; — en Occident, par Victorinus, l'érudit traducteur de Plotin et de Porphyre, par saint Augustin, Macrobe, Boèce et Cassiodore [1]. D'un autre côté, sur certains points capitaux, la doctrine d'Aristote semble hésitante ou ambigüe, qu'on la considère à travers l'alexandrisme, l'averroïsme ou le thomisme. Or, si l'on veut comprendre et juger équitablement l'attitude de la plupart des philosophes padouans, il est indispensable de bien déterminer, tout d'abord, celle d'Averroès, qu'ils font intervenir à chaque instant dans leurs exposés ou leurs discussions.

Averroès ou Ibn-Roschd (1126 à 1198) est le dernier et le plus illustre des philosophes arabes. Ses principaux ouvrages théoriques sont la *Destruction de la Destruction*, où il réfute son prédécesseur Al-Gazel, qui a défendu, contre Aristote, Al-Farabi et Ibn-Sina, la création ex nihilo, les attributs divins, la résurrection des corps, la possibilité des miracles, et remis en lumière l'opposition d'un monde intelligible et d'un monde sensible ; des dissertations sur l'*Organon*, sur la

1. Sur plusieurs d'entre eux, cf. notre Appendice.

Physique, sur la *Conjonction de l'intellect séparé avec l'homme*, sur le *Vrai sens des dogmes religieux*, etc., etc. Proscrits par les musulmans orthodoxes, ils nous sont parvenus, en petit nombre et non sous leur forme primitive, grâce aux juifs de Provence et d'Espagne. Aussi est-il assez délicat de faire le départ entre ce qui est légendaire et ce qui est strictement historique, parmi toutes les indications qui se rapportent à Averroès. Francesco Patrizzi, dans ses *Discussions péripatétiques*, énumère, depuis la mort du maître jusqu'à son temps, dix âges ou dix modes différents d'interprétation, concernant la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme. On peut les ramener tous à deux directions essentielles : l'une, qui conduit à expliquer le devenir de la nature par un principe immanent, la matière étant donnée comme capable de développer le processus de l'être sous l'influence purement idéale de l'attrait divin ; l'autre, qui conduit à regarder la forme comme le principe de toute réalité, et, puisque la forme est le résultat de l'influence divine, à rattacher toute causalité à cette intervention transcendante, la nature n'étant plus alors qu'une sorte de prédisposition à recevoir la détermination que l'esprit lui impose du dehors. Ces deux façons de résoudre le problème, ce sont l'alexandrisme et l'averroïsme, entre lesquels, d'ailleurs, il serait erroné de découvrir une antithèse trop absolue. Entrons dans le détail de ce parallèle. Averroès admet une matière première, universelle et éternelle, qui est le sujet permanent de tout mouvement et de toute forme, qui est nécessaire à la génération, sans cependant en contenir le germe, bref, qui est la trame passive et indifférente de l'être. Cette matière revêt la forme et la subit sans la produire, car le principe de la forme est toujours transcendant, et il n'y a de réalité positive que dans l'idée. Par le mot de puissance, faut-il entendre une possibilité (condition passive) ou une potentialité (cause active) ? L'averroïsme résoud la question dans le premier sens, l'alexandrisme dans le second. C'est de l'alexandrisme que se rapproche Fra Urbano de Bologne, bien qu'on le classe souvent, sur la foi des titres de ses ouvrages, parmi les disciples d'Averroès. Pour lui, la privation n'est plus un expédient destiné à rendre possible le

mouvement, sans entraîner la génération *ex nihilo* ; c'est un élément constitutif de l'être. Le mouvement n'est plus le passage de la matière à la forme, mais le passage de la privation à la forme, au sein de la matière, substratum interposé, antécédent substantiel et causal. La matière est donc une potentialité distincte, inséparable de la quantité, de l'espace et de ses dimensions, qui sont en quelque manière le fondement de la corporéité, et sans lesquels on ne comprendrait pas la multiplicité des formes individuelles. Au fond, la forme substantielle n'est qu'un rapport entre la puissance et l'acte, et ce rapport s'exprime, comme tous les autres, par une quantité. Soumises à la loi de quantité, les formes substantielles, selon Urbano, ne sauraient être contraires entre elles. Ayant un substratum matériel, elles ne peuvent être incorruptibles, parce qu'elles ne peuvent se débarrasser de cette matière qui leur est inhérente. — D'où provient, aux yeux d'Averroès, la détermination particulière des formes substantielles que le mouvement fait naître dans la matière ? « La nature produit tout cela (animaux et plantes, etc.) avec ordre et perfection, comme si elle était guidée par une intelligence supérieure, bien qu'elle soit dénuée d'intelligence. Ces proportions et cette énergie productive, que les mouvements du soleil et des étoiles donnent aux éléments, sont ce que Platon appelait les Idées [1]. » Il semble donc qu'Averroès place le principe des essences dans les formes célestes : entre Dieu et nous, existe une hiérarchie nombreuse d'intelligences, une chaîne de moteurs idéaux par lesquels le mouvement se transmet de la sphère suprême jusqu'à la sphère humaine. Mais alors, pour être logique, il faut aller jusqu'aux conclusions de Pietro d'Abano, d'après lequel chaque forme d'ici-bas a son exemplaire dans une forme céleste ! Certains disciples d'Averroès, au XVIe siècle, surajouteront au péripatétisme une distinction entre la forme informante et la forme assistante. Ils dédoubleront la forme substantielle ; d'une part, ils lui laisseront son caractère interne et immanent ; mais, d'autre part, ils imagineront une forme modèle, extérieure à la matière et capable de l'assister dans la génération.

1. Commentaire du XIIe livre de la *Métaphysique* d'Aristote.

Les stoïciens, nous l'avons vu, avaient glissé entre les formes immatérielles de Platon et les atomes d'Épicure les *raisons séminales*. C'était là une sorte de compromis, ou d'échappatoire, comme le montre Alexandre d'Aphrodise[1]. La vie, selon lui, ne peut être qu'une fonction, l'âme qu'une forme ; la substance individuelle, la nature résultent de l'union de ces deux termes de la génération. Notons, cependant, que, loin de lui apparaître comme l'expression de l'universel, la forme est, pour Alexandre, l'élément individuel par excellence. En un sens, on peut la dire matérielle. L'âme, écrit-il, n'est que la « perfection » du corps[2], ce qui évoque l'idée d'un couronnement, d'un achèvement, bien plutôt que d'une causalité organique. Le νοῦς lui-même n'est plus incorruptible et indépendant, mais naturel et physique : tant qu'il est en puissance, il s'appelle l'intellect passif ; dès qu'il est passé à l'acte, l'intellect acquis. Ce passage a lieu sous l'influence de l'intellect agent qui n'est autre que Dieu. Alexandre pose donc nettement la nécessité d'une essence universelle, extérieure à l'individu, réalisée d'avance en dehors de lui[3].

1. Cf. Περὶ Ψυχῆς, l. I, c. IV : « Εἰ δὲ κατὰ μηδένα τῶν προειρημένων τρόπων οἷόν τε εἶναι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι, λείποιτ' ἂν τὸ εἶναι αὐτὴν ἐν αὐτῷ, ὡς εἶδος. »

— Τὰ τοῦ Θεμιστίου εὐφραδοῦς ἅπαντα, τουτέστι παραφράσεις, καὶ λόγοι. Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως περὶ Ψυχῆς βιβλία δύο καὶ περὶ εἱμαρμένης ἕν. *Venetiis, edit. Victore Trincavello*, 1534, *fol. ex officina Aldi.*

— Περὶ μίξεως, *Venetiis*, 1527, *fol. apud Aldum.*

— *Alexandri Aphrodisiensis peripatetici doctissimi quæstiones naturales et morales et de fato, Hieronymo Bagolino Veronensi patre, et Joanne Baptista interpretibus. De anima liber primus, Hieronymo Donato patritio Veneto interprete. De anima liber secundus, una cum commentario de Mistione, Angelo Caninio Angliarensi interprete, apud Hieronymum Scotum*, 1559, in-4, *Venetiis.* — Ζητήματα Ἀλεξάνδρου τοῦ Ἀφροδισιέως φυσικὰ, περὶ Ψυχῆς, ἠθικὰ. 1536, in-fol. *Edit. Victore Trincavello, apud Aldum.*

2. Περὶ Ψυχῆς, l. I, c. IV : « Τὸ δὲ εἶδος οὗ ἐστὶν εἶδος, ἐδείχθη καὶ τελειότης ὄν, ἔθος δὲ Ἀριστοτέλει, τὴν τελειότητα καὶ ἐντελέχειαν λέγειν, ὡς τοῦ ἐν τῷ τέλει εἶναι τὸ πρᾶγμα οὗ ἐστὶν, οὖσαν αἰτίαν. »

3. *Ibid.*, l. II, c. XVII, XXII, XXIII : « Περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ. — « Νοεῖν δὲ ἑαυτὸν ὁ ἐν ἕξει νοῦς καὶ ἐνεργῶν δύναται, οὐ καθ' ὅ νοῦς ἐστίν· ἅμα γὰρ καὶ κατὰ ταυτὸν αὐτῷ οὐ νοεῖν ἔστι καὶ νοεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ ταύτῃ μὲν ᾗ ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς ὁ αὐτός ἐστι τοῖς κατ' ἐνέργειαν νοουμένοις, ἐκεῖνα δὴ νοῶν αὐτὸν νοεῖ. »

« Ὁ Θεῖος νοῦς ἀεὶ μὲν ἐνεργεῖ, διὸ καὶ ἔστιν ἐνέργεια καὶ δι' ὀργάνου δὲ, ὅταν ἐκ τῆς συγκρίσεως τῶν σωμάτων καὶ τῆς συκρασίας γένηται ὄργανον. . . ὑλικὴν γὰρ

qui ressemble fort au Dieu d'Aristote, et qui, en tout cas, s'offre à l'âme comme la condition permanente de la conception même de l'universel. Ainsi donc, l'âme engendrée et périssable [1] demeure le sujet d'une opération qui a son objet en dehors d'elle.

Averroès ne considère plus l'intellect comme une simple disposition, car il n'y a pas de disposition sans sujet, et toute faculté spéciale demande un agent spécial qui en assure le jeu. Le développement normal de notre âme s'élève jusqu'à la vertu *cogitative*, mais s'arrête là. L'intellect n'est pas l'actuation de cette vertu. Il se suffit à lui-même et porte en lui les deux termes de son action. C'est une vertu *conjointe*. L'intellect ne fait point partie de l'être individuel : il est l'influx d'une intelligence transcendante, qui se communique à l'âme humaine en se greffant sur sa nature particulière, sans toutefois se mêler à elle. De même que les intelligences célestes meuvent les corps célestes, cette intelligence, identifiée parfois avec la dernière des intelligences planétaires, meut l'humanité ; dans l'individu, elle prend conscience des principes, elle

ἤδη τινὰ τότε ἐνέργειαν ἐνεργεῖ· καὶ ἔστιν οὗτος ἡμέτερος νοῦς· καὶ ἐκκρίνεται δή, ὅνπερ τρόπον καὶ εἰσκρίνεται· οὐ γὰρ ἀλλαχοῦ ὢν μεταβαίνει· ἀλλὰ τῷ πανταχοῦ εἶναι, μένει καὶ ἐν τῷ ἐκ τῆς ἐκκρίσεως διαλυομένῳ σώματι φθειρομένου τοῦ ὀργανικοῦ, ὡς ὁ τεχνίτης ἀποβαλὼν τὰ ὄργανα, ἐνεργεῖ μὲν καὶ τότε, οὐ μέντοι ὑλικὴν καὶ ὀργανικὴν ἐνέργειαν. »

1. Περὶ Ψυχῆς, l. I, c. VI. Ὅτι ἀχώριστος ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος οὗ ἐστι ψυχή. — « Τοιοῦτον γὰρ ἡ ἐντελέχειά τε καὶ τελειότης. Οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἐκείνου οὗ ἐστιν εἶναι· ὡς οὐδὲ τὸ πέρας τοῦ οὗ πέρας ἐστί· ὥστ' οὐδὲ τὴν ψυχὴν οἷόν τε εἶναι χωρισθῆναι καὶ καθ' αὑτὴν ὑφεστᾶναι. »

Ibid., l. I, c. VIII. Ὅτι οὐκ ἔστιν ἁρμονία ἡ ψυχή. — « Οὐ γὰρ ἡ τοιάδε τῶν σωμάτων κρᾶσις ἡ ψυχή, ὅπερ ἦν ἡ ἁρμονία · ἀλλ' ἡ ἐπὶ τῇ τοιᾷδε κράσει δύναμις γινομένη, ἀνάλογον ἔχουσα ταῖς δυνάμεσι τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων ταῖς ἀθροιζομέναις ἐκ μίξεως πλειόνων · ..... ἡ μὲν γὰρ ἁρμονία, ὁ λόγος καὶ ἡ σύνθεσις τῶν μεμιγμένων, ἡ δὲ τῆς ἐμπλάστου δύναμις οὐκ ἔστιν ὁ λόγος καθ' ὃν μέμικται τὰ μεμιγμένα · τοιοῦτον δὲ καὶ ἡ ψυχή · ἡ γὰρ δύναμις καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον τῇ κατὰ τὸν τοιόνδε λόγον κράσει τῶν σωμάτων ψυχὴ ἀλλ' οὐχ ὁ λόγος τῆς κράσεως οὐδὲ ἡ σύνθεσις · μᾶλλον γὰρ ἂν τὴν ὑγίειάν τις εὐλόγως ἁρμονίαν ἢ τὴν ψυχὴν λέγοι..... ἡ μὲν γὰρ ὑγίεια συμμετρία τῶνδέ τινων... ἡ δὲ ψυχὴ οὐχ ἡ συμμετρία, ἀλλ' ἡ ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ δύναμις οὐκ ἄνευ μὲν ταύτης εἶναι δυναμένη · οὐκ οὖσα δὲ αὐτή. » Cf. Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. V, p. 651. « *Animæ immortalitatem et separabilitatem a corpore aperte negat Alexander ad lib. II Topic.* p. 77, 81 et *alibi, atque ita quidem, ut* p. 72 *temere dicat eos, qui illam animæ tribuunt, perinde mentiri ac si quis bis duo aiat esse quinque.* »

Cf. Ravaisson, *op. cit.*, t. II, p. 301 et sq.

pense l'universel ; sans lui impartir, d'ailleurs, ce privilège, elle reste éternelle et divine. Tout est destiné à mourir en nous, excepté ce qui n'est pas nous. En s'unissant à l'intelligence cosmique, ou intellect agent, la vertu cogitative, fruit ultime du développement naturel, constitue l'intellect possible, lequel, entrant en acte, devient l'intellect acquis, germe de la science. Bref, Averroès fait pénétrer au sein de l'âme même cet intellect agent, comme une émanation divine, comme une force issue du moteur suprême, et qui est distincte en soi de la substance où elle descend. Il se sépare donc d'Alexandre pour lequel ce n'est pas Dieu qui conçoit l'universel dans l'homme, mais l'homme qui, par une faculté propre, conçoit l'universel, réalisé hors de lui et antérieurement à lui.

Jetons un coup d'œil d'ensemble sur les deux systèmes. Chacun d'eux isole et peut-être exagère l'un des deux principes qui dominent chez Aristote. L'alexandrisme, s'appuyant de préférence sur celui de causalité, d'après lequel l'inférieur précède et accompagne toujours le supérieur dont il est, sinon la cause unique, du moins la condition, s'achemine vers un naturalisme, d'ailleurs moins radical que celui de Straton de Lampsaque. L'averroïsme, s'appuyant sur le principe de finalité, d'après lequel le supérieur est réellement la cause, et même la raison et le terme de l'inférieur, aboutit à un transcendantalisme mystique. Pour Alexandre, c'est de la matière-substance que jaillit la forme ; pour Averroès, la matière est seulement le lieu où la forme doit apparaître. Pour l'un, la forme n'est, en dehors de la matière, qu'une fin, un idéal, une loi sur laquelle se règle la génération naturelle, qui serait par elle-même indifférente ou nulle ; pour l'autre, la forme préexiste en quelque sorte dans la matière, par une disposition antérieure, et la génération ne fait qu'achever la détermination déjà ébauchée ; d'où il résulte que cette forme, qui précède, en tant que cause déterminée, sa réalisation substantielle, peut subsister par elle-même indépendamment de la matière. Aristote n'admettait qu'une forme séparée : Dieu ; Averroès, d'après le principe que nous venons d'exposer, est conduit à en admettre une infinité, puisqu'il lui faut expliquer la production d'une infinité de formes. Ainsi, se trouve comblé par une hié-

rarchie ascendante des natures, l'abîme qui séparait la forme absolue, Dieu, de l'absolue matière. A la théorie de l'actuation graduelle et de l'emboîtement continu des formes vient se substituer une théorie de développement à rebours. En effet, dans l'alexandrisme, c'est la forme qui, peu à peu, opère la spécification de la matière ; dans l'averroïsme, c'est la matière qui, peu à peu, « dégrade » la forme. Dans le sens de la causalité, l'action monte du rien au tout ; dans le sens de la finalité, l'idée descend du tout au rien. Là, naturalisme et progrès ; ici, transcendance et émanation, chaque système entraînant, d'ailleurs, avec soi ses avantages et ses inconvénients : le premier maintenant l'unité du monde, mais se reconnaissant incapable d'expliquer l'origine des espèces particulières, le second, rendant bien raison du plan de l'univers, mais ramenant toute la mythologie du *Timée* dans le péripatétisme, par sa théorie des moteurs intermédiaires.

Ainsi que nous l'avons vu, l'intellect passif aspire à s'unir à l'intellect actif, comme la puissance appelle l'acte, comme la matière appelle la forme. Le premier degré de possession, c'est l'intellect acquis. Mais l'âme peut arriver à une union bien plus intime avec l'intellect universel, à une sorte d'identification avec la raison primordiale. L'intellect acquis a servi à conduire l'homme jusqu'au sanctuaire, mais il disparaît dès que le but est atteint, à peu près comme la sensation prépare l'imagination et s'évanouit, dès que l'acte de l'imagination est trop intense. Arrivé à cet état d'union avec l'intelligible lui-même, l'homme comprend toutes choses ; devenu semblable à Dieu, il *est* en quelque sorte tous les êtres et les connaît tels qu'ils sont. Cette doctrine de l'union joue un très grand rôle dans la philosophie orientale, comme dans celle de Plotin. Toutefois, Averroès proclame qu'on n'arrive à l'union que par la science ; Dieu est atteint dès que, par la contemplation, l'homme a percé le voile des choses et s'est trouvé face à face avec la vérité transcendante. Le néo-platonisme pur indique plutôt, comme le plus sûr moyen de réaliser l'ἕνωσις, et comme le terme dernier de l'ascension de l'âme, l'extase. Il n'y a là, au demeurant, qu'une légère nuance qui atténue simplement le mysticisme averroïste. — La morale proprement dite occupe

assez peu de place dans le système du philosophe arabe. Celui-ci se borne à combattre la théorie des Motecallemin, que l'on pourrait ainsi résumer : le bien est ce que Dieu veut ; or, Dieu le veut non par suite d'une raison intrinsèque ou antérieure à sa volonté, mais uniquement parce que telle est sa décision, tel son bon plaisir. Averroès essaye de démontrer qu'une telle doctrine renverse toutes les notions du juste et de l'injuste. A ses yeux, la créature n'est ni absolument libre, ni absolument prédestinée. Envisagée dans l'âme, la liberté est entière et sans restriction, mais elle est limitée par la fatalité des circonstances extérieures. On sait qu'Alexandre avait défendu la liberté humaine [1] en réfutant la théorie stoïcienne du Destin. Voici comment raisonnaient les stoïciens : si le rapport qui lie la matière à la forme dans la génération n'est pas fortuit, il reste qu'il soit nécessaire. S'il est nécessaire, la génération est déterminée d'avance, par l'essence même des choses, et le monde ne fait qu'obéir dans son développement à une sorte de puissance immuable, qui a enchaîné tous les antécédents et les conséquents selon une loi de fatalité. Votre erreur, répondait Alexandre d'Aphrodise, consiste à déclarer la loi distincte de la nature elle-même. Toute

1. Cf. aussi, à ce sujet, le plotinisme. Que l'on parcoure les trois premiers livres de la troisième *Ennéade* ou le huitième livre de la neuvième, et il sera impossible de n'être point frappé des analogies que présente, avec de nombreux passages du *Traité du Destin* et du *Traité de l'Ame*, le langage de Plotin relativement à la Providence et à la liberté. Comme Alexandre, Plotin s'attaque aux stoïciens, et c'est en des termes très voisins de ceux qu'emploie le commentateur d'Aristote que l'auteur des *Ennéades* défend contre les sectateurs de Zénon le libre arbitre. C'est ainsi que l'on retrouve comme une reproduction littérale des doctrines d'Alexandre sur la Providence, le destin et le hasard, dans le petit *Traité des Dieux et du Monde*, que l'on doit au néoplatonicien Sextus, philosophe du IVe siècle (Σαλλουστίου φιλοσόφου περὶ θεῶν καὶ κόσμου, *Traité des Dieux et du Monde*, par Salluste le philosophe, traduit du grec, avec des réflexions philosophiques et critiques, par Formey, Berlin, 1748, in-12, c. IX. Περὶ Προνοίας καὶ Εἱμαρμένης καὶ Τύχης). Au contraire, à peu près vers la même époque, Hiéroclès, dans son livre *De la Providence et du Destin*, combat Alexandre auquel il reproche d'avoir méconnu, altéré, en traitant du fatum, les sentiments d'Aristote, que lui-même il prétend concilier avec ceux de Platon (*Hieroclis philosophi Alexandrini Commentarius in aurea carmina*, De providentia et fato quae supersunt, et reliqua fragmenta. Graece et latine. Edid. Needham, Cantabrigiae, 1709, in-8, p. 241).

matière réalise la forme qui est sa fin ; voilà un fait. Mais il ne faut pas imaginer une sorte de décret assignant d'avance telle forme à telle matière. Le destin, comme le hasard, n'est autre chose que le mode de causalité de la nature. Par là même, le destin ne saurait être identifié avec la nécessité ; car la nécessité exclut toute contingence, tout accident ; et pour que la génération n'admît ni accident ni contingence, il faudrait que le monde ne renfermât aucune trace de non-être, c'est-à-dire que son action fût celle d'une cause une et identique se développant d'elle-même, selon la loi de son essence. Mais la diversité des phénomènes naturels ne révèle-t-elle pas la présence de causes dissemblables dans l'univers ? La possibilité des contraires, qui est la condition de toute matière, de toute génération et corruption, n'est-elle pas incompatible avec l'idée du destin absolu ?

Il semble qu'après avoir comparé et mis à peu près sur le même plan les trois religions, Averroès les ait toutes jugées inférieures à la philosophie. C'est là sans doute ce qui lui a fait attribuer la paternité du fameux livre des *Trois imposteurs*[1]

1. Sur le traité des *Trois Imposteurs*, cf. une note, dans nos *Conclusions*. Le conte des Trois anneaux, emprunté par Boccace au *Cento Antichi Novelli* (*Décaméron*, gior. I, nov. 3), et que devait plus tard reprendre dans son *Morgante Maggiore*, Luigi Pulci, un ami de Léon X, ce conte aboutit au déisme ou à l'indifférence en matière de religion, les diverses confessions ou les divers cultes y étant rangés sur la même ligne.

Pourquoi donc a-t-on rapporté à l'arabisme et surtout à Averroès les formes multiples de l'incrédulité ?

« D'abord il faut, comme dit Renan, tenir compte de la prédilection de Frédéric II pour les Arabes. Sa cour était remplie de Sarrasins, d'eunuques, d'astrologues, de Juifs dont les riches et étranges costumes frappaient le peuple et lui faisaient croire à des relations coupables avec Astaroth et Belzébuth. Aussi racontait-on que Frédéric II faisait éventrer des hommes pour étudier la digestion, qu'il ordonnait d'élever des enfants dans l'isolement pour savoir dans quelle langue ils parleraient d'abord, et que les enfants moururent faute de chants pour les endormir ! « Ce roi de pestilence, écrivait Grégoire IX, assure que l'univers a été trompé par trois imposteurs, *tribus baratoribus*, que deux d'entre eux sont morts dans la gloire, tandis que Jésus a été suspendu à une croix. De plus, il soutient clairement et à haute voix, ou plutôt il ose mentir au point de dire que tous ceux-là sont des sots qui croient qu'un Dieu créateur du monde et tout-puissant est né d'une Vierge. Il soutient cette hérésie qu'aucun homme ne peut naître sans le commerce de l'homme

(Moïse, Jésus, Mahomet). Cependant, il serait exagéré de le ranger parmi les rationalistes intransigeants. Comme beaucoup de ses contemporains, il use de l'analyse, de la logique et de la dialectique, pour expliquer Aristote, mais sans que cette méthode suppose des intentions hostiles à la foi ou cache une tactique sectaire. La question qu'il convient de se poser à propos d'Averroès est celle-ci : « En vue de quels auditeurs, lecteurs ou disciples, est-il rationaliste ? En vue de quels autres ne l'est-il point ? « Il est rationaliste absolu, écrit M. Léon Gauthier [1], tant qu'il s'adresse aux philosophes, c'est-à-dire à des hommes de démonstration, d'évidence rationnelle ; ceux-là doivent interpréter tous les textes obscurs ; il n'y a pour eux ni mystères, ni miracles proprement dits. Il est antirationaliste, fidéiste, quand il s'agit du vulgaire, c'est-à-dire des hommes d'arguments oratoires, ou, comme il les appelle encore, des hommes d'exhortation, incapables de suivre une démonstration rationnelle ; ceux-là doivent prendre à la lettre tous les symboles, tous les textes obscurs, sans exception. Quant à la troisième catégorie d'esprits, intermédiaire entre les deux autres, à savoir les hommes d'arguments dialectiques, les théologiens, capables d'apercevoir les difficultés des textes et d'épiloguer sur ces difficultés, mais impuissants à en comprendre la véritable interprétation, les philosophes doivent administrer, en quelque sorte, à ces esprits malades, comme seul remède dont leur mal dialectique soit susceptible, des interprétations d'ordre inférieur, appro-

et de la femme. Il ajoute qu'on ne doit absolument croire qu'à ce qui est prouvé par les lois des choses et par la raison naturelle. »

De Frédéric II, on passa aux Arabes et au plus célèbre d'entre eux, dont la légende fit venir même les fils à sa cour. Les averroïstes latins y trouvaient un double avantage : ils étaient d'accord, avec les musulmans qui se prétendaient orthodoxes, pour voir dans Averroès la source de toute incrédulité, et ils se réclamaient du maître que les chrétiens du XVe et du XVIe siècle proclamaient le Commentateur par excellence. Quand Louis XI règle en 1473 l'enseignement philosophique, il recommande encore la doctrine d'Aristote et de son commentateur Averroès comme reconnue depuis longtemps pour saine et assurée. » (Picavet, *Essais*.)

1. *La théorie d'Ibn-Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie.* Thèse, par Léon Gauthier, Paris, Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, 1909, pp. 180 et 181.

priées à leur état d'âme, à leur genre d'esprit anormal et hybride, par conséquent, semi-rationalistes, semi-fidéistes ». Quoi qu'il en soit, par ses théories sur l'éternité de la matière et l'unité de l'intellect, Averroès paraît bien avoir rendu difficile, sinon impossible, la croyance à la création *ex nihilo*, à la résurrection et à l'immortalité personnelle, au paradis et à l'enfer [1]; il paraît bien avoir réduit la Providence à une vague et très générale finalité. C'est pourquoi, tout en partageant l'admiration de ses contemporains à l'égard du « Commentateur », saint Thomas [2] va s'efforcer de prouver, non seulement que plusieurs de ses doctrines sont pernicieuses, mais aussi qu'Averroès a mal compris la pensée d'Aristote.

1. Tel est l'avis de Nicolas Eymeric, dominicain, inquisiteur général sous Innocent VI et Grégoire XI (Cf. le *Directorium Inquisitorum*, corrigé et commenté par Penna, imprimé à Rome, in-fol., en 1587 et à Venise en 1607). Eymeric était mort à Gironne, en Catalogne, le 4 janvier 1369.

Naudæana, p. 24 : Averroès était arabe, mahométan et grand philosophe péripatéticien. Il a dit : *moriatur anima mea morte Philosophorum*, comme s'il fallait, pour être bon philosophe, ne rien croire, être franc athée, comme il était, et surtout tenir pour une fable tout ce qu'on dit de l'immortalité de l'âme. C'est lui-même qui a dit qu'il n'y avait pas de pire religion que la chrétienne. Voilà d'étranges impiétés : *tamen latent sub pallio hypocrito Philosophorum qui, ut ait Tertullianus libro advers. Hermog. fuerunt Patriarchae haereticorum.*

2. *Gli Eretici d'Italia.* Discorsi storici di Cesare Cantù. Volume Primo. Torino, Unione tipografico editrice, via Carlo-Alberto, casa Pomba, n° 33, 1865, p. 175 (Gli Averroisti) : Non si tardò a conoscere il pericolo delle dottrine d'Averroè, e la Chiesa ne vietò la pubblica lettura, ma presto si senti l'influenza del peripatismo arabo sui filosofi nostri, e principalmente suo Alberto Magno, che nel 1255, per ordine di papa Alessandro IV compose a Roma un trattato contro l'unità dell' intelletto, nel quale già si trova la distinzione di verità filosofiche e verità teologiche (8). Alberto adduce 30 argomenti che sostengono quell' asserto, 36 che lo ribattono, onde l'immortalità individuale gli sa numericamente più forte. Certamente nel secolo XIV Averroè era riverito come il migliore fra i commentatori d'Aristotele ; Dante lo collocava coi più famosi antichi, e le sue opere spandeano dubbi sulla vita futura.

(8). *Defensores hujus hæresis dicunt quod aliquod secundum philosophiam est, licet fides aliud ponat secundum theologiam.* Ed egli stesso confutandolo professa che *in hac disputatione nihil secundum legem nostram dicemus, sed omnia secundum philosophiam... tantum ea accipientes quæ per syllogismum accipiunt demonstrationem* (Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una. *De natura et origine animæ.* Opp. t. V, 182, 218, 226, 380). Il y oppose des réfutations à Avempace, à Abubeker, à Avicébron, même à Algazel.

Saint Thomas considère Aristote comme un auxiliaire d'autant plus précieux que son autorité est plus grande chez tous les adversaires du catholicisme romain. Orthodoxe et partisan de la suprématie du pontife de Rome, il était désigné pour accomplir ce que le pape Grégoire IX demandait à quelques théologiens, pour examiner avec l'attention et la rigueur convenable les livres d'Aristote condamnés en 1209 et en 1215, pour en retrancher scrupuleusement toute erreur capable de scandaliser et d'offenser les lecteurs. Le thomisme se construit donc, d'un point de vue chrétien, avec la méthode employée déjà par Alexandre de Halès, et avec tous les éléments qui lui viennent d'Aristote, des néo-platoniciens et des grecs, des arabes et des juifs. Il a le caractère d'une adaptation synthétique parfois assez hardie et qui, profitant des réels progrès de la spéculation et de la science, soulève et résoud des problèmes nouveaux. Littérale, analytique ou morale, l'interprétation des textes a pour but de préciser ou de fortifier le dogme. Dans ses *Commentaires*, qui portent sur les ouvrages suspects et aussi sur ceux dont la lecture peut être utile aux chrétiens, saint Thomas fixe le sens à l'aide de traductions, de gloses, quelquefois d'après les textes originaux. Avec le Περὶ ἑρμηνείας, il bâtit une théorie complète de la contingence et de la liberté [1], qui ruine le fatum astrologique, justifie la Providence et la prédestination, écarte le manichéisme et le pélagianisme. Étudie-t-il la physique ? Il discute point par point les affirmations des commentateurs qui voudraient, en soutenant l'éternité du mouvement, établir

1. Saint Thomas s'attaque, à l'instar d'Alexandre, à la doctrine du destin, cf. *De Fato*, art. 2, 3 et 4; *C. Gentes*, c. LXXXIV, *in fine* ; LXXXV, *in fine* ; CLIV, *med.* ; q. V, *De Verit.*, art. 10, *corp. et arg.*, 7 *cum resp.*, Ia pars, q. LXXXVI, art. 3 et q. CXV, art. 4, ad 3m, CXVI ; cf. le P. Touron, *Vie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1737, in-4, liv. VI, p. 693 et sq. *Œuvres mêlées ou opuscules de saint Thomas*. En revanche, touchant la nature de l'intellect passif, il se sépare d'Alexandre. *Summa contra Gentes*, l. II, c. LXI. *Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili.* — *Ibid.*, l. III, c. XLI, XLIII. *Quod non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, ut voluerunt Avempace, Alexander, Averrhoes.* Sur saint Thomas, cf. l'ouvrage remarquable de M. Sertillanges, dont notre Appendice donne quelques extraits.

l'impossibilité de la création. Avec des citations habilement choisies dans la *Métaphysique*, il montre qu'Aristote n'a jamais dit que Dieu n'est pas la cause de l'existence du monde sensible ; il définit plus exactement l'essence de Dieu et ses attributs. Le Περὶ ψυχῆς lui sert à prouver qu'Averroès a dénaturé la doctrine d'Aristote et prétendu à tort que l'intellect humain n'est ni personnel, ni immortel ; *la Morale et la Politique*, que le Stagirite a remarquablement traité de la conduite à suivre dans cette vie et préparé les bases de ce que le christianisme enseigne sur le salut éternel. Il importe surtout de signaler ici son opuscule *De unitate intellectus contra Averroïstas* : « Les conclusions des averroïstes, dit-il, répugnent à la foi chrétienne, comme chacun peut le voir aisément. Car, si l'on supprime la diversité de l'intellect qui seul apparaît incorruptible et immortel entre les parties de l'âme humaine, il suit que rien des âmes humaines ne demeure après la mort, si ce n'est l'unité de l'intellect : par conséquent, plus de récompenses ni de peines. » Aussi, les malmène-t-il avec rudesse ; aussi crible-t-il d'ironies cinglantes ces averroïstes outrecuidants, et plus ou moins sincères, qui, du reste, n'ont même pas toujours le courage de donner à leurs négations la netteté de la phrase écrite, et qui se contentent de les répandre oralement devant des auditoires peu avertis. Il est faux, déclare-t-il, après examen, que tous les philosophes, sauf les latins, aient admis, comme l'assurent les disciples d'Averroès, l'unité de l'intellect. C'est ainsi que Platon, Grégoire de Nysse et Plotin viennent leur apporter un démenti. Quant aux Grecs qui se réclament d'Aristote, il est probable que les averroïstes n'ont jamais lu leurs ouvrages. En tout cas, dans le commentaire de Simplicius (*De anima*), on voit que l'intellect possible et l'intellect agent lui-même font partie intégrante de l'âme humaine, pour l'auteur comme pour son maître. Thémistius nous apprend que Théophraste était à peu près du même avis. Si l'on passe aux Arabes, il faut faire la même constatation, en ce qui touche Avicenne et Al-Gazel. Il suffit de revenir au texte d'Aristote pour s'apercevoir que, selon le Stagirite, l'âme humaine est l'acte du corps, et que l'intellect en est une partie ou une puissance, bien loin de

nous être imposé du dehors. Bref, les averroïstes n'ont point d'ancêtres parmi les péripatéticiens ; ce sont des inventeurs dangereux, qui jonglent avec des citations plus ou moins tronquées. Ce sont aussi des sophistes, dont il nous est possible maintenant de deviner et de reconstituer l'argumentation. Par exemple, niant la pluralité de l'intellect, ils devaient raisonner ainsi, après avoir rajusté bout à bout des expressions d'Aristote, cueillies çà et là dans ses traités. « Tout ce qui est multiplié selon la division de la matière est forme matérielle ; si l'intellect était divisé entre plusieurs hommes, il en résulterait que l'intellect est forme matérielle. Dieu même ne pourrait répartir plusieurs intellects d'une seule espèce entre divers hommes, parce que cela impliquerait contradiction. Donc, nulle forme séparée n'est une numériquement, n'est quelque chose d'individuel, *una numero, aliquid individuum*. » Ils ajoutaient que, si les âmes sont multipliées selon les corps, il suit que les âmes, mourant comme les corps, leur nombre va diminuant sans cesse, *non remanent multæ animæ* ; que, si plusieurs substances intellectuelles persistaient après la destruction des corps, elles demeureraient oisives ; que, si les intellects étaient plusieurs pour plusieurs hommes, l'intellect étant incorruptible, le monde éternel et éternellement habité par des hommes, les intellects seraient infinis »[1].

Les averroïstes du XIIIe siècle allaient jusqu'à opposer la foi à la raison, le croyant au rationaliste. Ils déclaraient que l'on

1. En 1512, le concile de Latran condamne ceux qui nient l'immortalité de l'âme, ceux qui affirment l'unité de l'intellect agent, ceux qui soutiennent que lesdites opinions, quoique contraires à la foi, sont vraies philosophiquement. Il défend aux clercs de consacrer plus de cinq ans à l'étude de la philosophie et de la poésie, s'ils n'y adjoignent celle de la théologie et du droit canon. Il ordonne aux professeurs de réfuter les opinions hétérodoxes après les avoir exposées. (*Conc. de Latran*, V, ses. VIII. Labbe, *Concil.*, t. XIX, col. 842).

« Insuper omnibus et singulis philosophis districte praecipiendo mandamus ut, cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur auditoribus suis legerint, quale hoc est de animae immortalite aut unitate et mundi æternitate, ac alia hujusmodi, teneantur veritatem religionis christianae omni conatu manifestam facere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere. »

peut conclure dans deux sens différents, suivant que l'on se place à l'un ou à l'autre de ces deux points de vue. Mais, comme d'une part leurs préférences les faisaient pencher manifestement dans le sens de la raison ; comme, d'autre part, ils faisaient appel, même en matière théologique, au principe de contradiction, il devenait clair qu'à leurs yeux, la foi portait souvent sur « le faux et l'impossible [1]. Au surplus, ils n'hésitaient pas à discuter sur les problèmes les plus complexes de la théologie, sur la nature du feu éternel, la Trinité, l'Incarnation, etc., suspendant ainsi, quand ils le jugeaient

1. C'est contre l'opposition de la foi et de la raison que s'élève, en 1277, le concile de Paris : « ... Ils prétendent qu'il est des choses vraies selon la philosophie, quoiqu'elles ne le soient pas selon la foi, comme s'il y avait deux vérités contraires et comme si, en opposition avec la vérité de l'Écriture, la vérité pouvait se trouver dans les livres des païens damnés dont il est écrit : « Je perdrai la sagesse des sages. »

En 1311, tel est aussi le principal reproche que Raimond Lulle adresse aux averroïstes parisiens.

En 1324, tel est le principal motif pour lequel Cecco d'Ascoli est frappé par l'Inquisition de Bologne.

Pétrarque indique bien la position adoptée par les averroïstes : « Quand ils peuvent s'exprimer sans contrainte, ils combattent directement la vérité ;... quand ils disputent en public, ils protestent qu'ils parlent abstraction faite de la foi, c'est-à-dire, qu'ils cherchent la vérité en rejetant la vérité, et la lumière en tournant le dos au soleil. Plus on attaque la religion chrétienne avec fureur, plus on est à leurs yeux ingénieux et docte. Se permet-on de la défendre? On n'est plus qu'un esprit faible et un sot qui couvre son ignorance du voile de la foi. »

Cf. aussi le *Pugio Fidei*, de Martini (1264). Le livre premier est consacré à prouver l'existence de Dieu, à analyser l'idée que la Bible nous en peut donner, et à confirmer cette idée de toutes manières contre les négations de la philosophie arabe *et particulièrement de l'averroïsme :* curieux débat où les partisans de l'éternité du monde et de la matérialité de l'âme sont vaincus par les forces combinées des chrétiens et des juifs, également monothéistes et spiritualistes. La raison, la philosophie, Avicenne, la Bible et le Talmud viennent au secours de Martini, et lui fournissent les preuves de l'immortalité de l'âme, de l'existence de Dieu et de la résurrection des corps.

Le second livre est consacré à prouver que le Messie est venu, qu'il est le Christ, et cela contre les juifs qui affirmaient qu'il était à venir, ou encore que, né à Bethléem, à l'instant où Titus détruisait le Temple, il y vivait toujours, attendant son heure. Martini reprend les prophéties et discute le sens que les juifs leur donnent.

Le troisième livre étudie la Trinité, la chute de l'homme, le péché, Jésus-Christ, sa divinité, son église, ses sacrements, son ascension, toujours en se référant au Talmud et aux livres rabbiniques.

opportun, leur distinction habituelle entre la philosophie et la théologie. Bref, sur bien des questions, les averroïstes du XIII[e] siècle, si nous nous en rapportons à saint Thomas, paraissent avoir encore dépassé la position d'Averroès lui-même. Beaucoup de philosophes de la Renaissance italienne ne feront guère que répéter les affirmations de ces précurseurs.

Saint Thomas, ayant répliqué à ces corrupteurs de la tradition péripatéticienne, achève la synthèse entre la doctrine de l'Église et celle du Lycée. Tout ici-bas est composé de matière et de forme, Dieu seul est une essence simple et une forme pure. Sans mélange de matière, il est parfait en toutes ses puissances. Il est l'intelligence vraie et complète des choses, lesquelles n'existent qu'en tant qu'il les pense. En d'autres termes, il est l'Être qui se pense. Il nous serait inaccessible, sans la Révélation faite dès l'origine par le Créateur, puis, en vertu de l'incarnation, par le Christ rédempteur. Dieu, étant parfait et concevant la perfection par une vue de son infinie sagesse, ne pouvait créer que le meilleur des mondes possibles, celui où le règne de la nature est couronné par le règne de la grâce qui, lui-même, s'épanouit dans le règne de la gloire. Dès le commencement de la vie, l'âme est substantiellement unie au corps. Elle renferme en elle l'intellect ; elle jouit d'une liberté que le concours divin limite seulement par une sorte de *prémotion* physique. Après avoir tiré la matière du néant et l'avoir organisée, Dieu conserve l'univers, en lui donnant à chaque instant l'existence, comme par une création continuée, où se révèle sa Providence. Aucun motif extérieur n'ayant pu l'y déterminer, Dieu a créé le monde pour sa gloire. Comme, d'ailleurs, il est parfait en lui-même, rien ne peut l'amoindrir ni l'accroître, et c'est une gloire accidentelle qu'il retire de la création. Son essence n'en est point enrichie, et il aurait pu s'en passer, si sa bonté ne l'avait incliné à traduire ainsi sa puissance. Considéré dans son principe, l'acte créateur est éternel, car, en Dieu, rien ne commence ni ne finit. Considéré dans ses effets, c'est-à-dire dans les êtres qui peuplent l'univers, il est soumis aux conditions de durée et de succession qui régissent le fini et le contingent, comme le montre la naissance quotidienne d'êtres nouveaux : Dieu

crée dans l'éternité, le monde naît dans le temps [1]. — Le scolastique thomiste devient rapidement la philosophie officielle de l'Église. L'esprit de ce système ingénieux, qui utilise et harmonise entre eux tant d'éléments empruntés aux philosophies grecques, juives et arabes, présidera aux décisions du concile de Trente. On comprend qu'interprété par saint Thomas, Aristote apparaisse à certains théologiens d'alors comme le précurseur du Messie dans les mystères de la nature, de même que saint Jean l'avait été dans les mystères de la grâce. Au XIVe siècle et au début du XVe, les spéculations métaphysiques, comme, d'ailleurs, toutes les recherches désintéressées, sont plutôt en décadence, par suite des guerres, des pestes, des famines. Quoique saint Bonaventure développe la théologie mystique, quoique Roger Bacon et les alchimistes pratiquent déjà l'observation et l'expérimentation, quoique Guillaume d'Occam et Jean Buridan, à propos de la querelle des universaux, fassent preuve d'une grande souplesse dialectique, quoique Eckart, Jean Tauler [2], Nicolas de Clémen-

1. Sur l'intellect agent, II, *Sent.*, dist. XVII, q. II, art. 1. *C. Gent.*, c. LXXVI, LXXVII. *Summa*, I^a pars., q. LXXXV, art. 1.

Sur l'Immortalité de l'âme, *Summa*, I^a pars., q. LXXV, art. 2, 3, 4, 6; q. LXXXV, art. 7; q. III, *De Potentia*, art. 10. II, *C. Gent.*, c. LI, LXXV, LXXIX, LXXXII. *De Ente et Essentia*, c. VI. *Quodl.*, X, q. III, art. 2. *De anima*, q. I, art. 14. *Comp. théol.*, c. LXXXIV.

Sur le libre arbitre, q. XXII, *De Verit.*, art. 5, 6; q. XXIV, *de Verit.*, art. 1, 2. *Summa*, I^a pars., q. LXXXII, art. 1, 2; q. LXXXIII, art. 1. II, *C. Gent.*, c. XLVIII. II, *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 3, ad 3^m; dist. XXIV, q. I, art. 3, ad 5^m. III, *Sent.*, dist. XXIII, q. II, art. 2. Sertillanges, *op. cit.*, II, 211-300.

Sur l'Idéal et le royaume de Dieu, III, *C. Gent.*, c. CXLI, CXLVII, *n.* 5. *Summa*, I^a, II^a, q. IV, art. 6; q. XXXIV, art. 3; q. CXIV, art. 3, ad 3^m. III, *Sent.*, dist. XVIII, q. I, art. 2; dist. XXX, art. 5, ad 1^m.

Sur Dieu, pensée de la pensée. *Summa*, q. III, *De Veritate* art. 2. *C. Gent.*, c. LIV et passim.

2. Sur Eckart, Tauler, etc., cf. Picavet, *Essais*, p. 109-115, 395, et les travaux de M. Henri Lichtenberger. *Revue des Cours et Conférences*: 18 mai 1910, le Mystique Suso, les origines du mysticisme allemand, (p. 433-449); 9 juin 1910, l'œuvre de Suso, l'Exemplaire, avec ses quatre parties, la Vie, le Livre de la Sagesse éternelle, le Livre de la Vérité, le Petit recueil de Lettres spirituelles, les Œuvres non comprises dans l'Exemplaire, les Lettres spirituelles, les Sermons et le Minnebüchlein, l'authenticité de l'Exemplaire (p. 600-612); 23 juin 1910, Mysticisme pratique de Suso, d'après le *Livre de la Sagesse éternelle*,

gis, d'autres encore, apportent de pénétrants aperçus sur les théories de l'absorption en Dieu, sur l'ascétisme, quoique Raymond Sebond prépare l'attitude de Montaigne; la décadence, précipitée encore par la Guerre de Cent Ans, les luttes entre les papes et les souverains temporels, le grand schisme, empêchent tout autre essai de synthèse originale ou vigoureuse de se dresser en face du thomisme. Cependant, deux tendances significatives se font jour de plus en plus; ceux qui se lassent du syllogisme qui tourne sur lui-même, des subtilités logiques qui ne favorisent pas l'invention, s'éprennent du réel et s'orientent vers le domaine de l'expérience; d'autres, cédant à leurs aspirations personnelles, se réfugient dans le rêve, dans la ferveur, dans les vagues élans d'une piété parfois un peu exaltée.

Or, nous avons vu que le néo-platonisme avait traversé tout le moyen âge. Comment certains chrétiens, qui n'avaient pas l'esprit critique, s'en seraient-ils défiés? Tant de Pères de l'Église en étaient imprégnés! Le concile de Nicée, dont les doctrines avaient été presque définitivement triomphantes après le concile de Chalcédoine, avait reproduit l'expression φῶς ἐκ φωτός, dont Plotin se sert pour désigner les rapports de l'Intelligence au Bien. L'exemple de saint Augustin et du pseudo Denys l'Aréopagite, dont plusieurs papes avaient invoqué l'autorité, dissuadait les croyants de soupçonner que le néoplatonisme pût être, sur certains points, hétérodoxe. D'autre

Apologie de la souffrance, Souffrances physiques, Souffrances spirituelles, composition du Livre de la Sagesse éternelle, première partie, seconde partie, valeur poétique (p. 683-695); 17 novembre 1910, le Mysticisme spéculatif de Suso, d'après le *Livre de la Vérité*, l'Unité suprême ou divinité, Unité et multiplicité en Dieu, Retour de la créature vers Dieu par le Christ, L'union mystique (p. 7-14); 24 novembre 1910, La vie de Suso, naissance et famille de Suso, Débuts dans la vie religieuse, Études de Suso, Suso lecteur de Constance, Activité pastorale de Suso, Départ de Constance, Émigration à Ulm (p. 73-81); 8 décembre 1910, Examen critique de la Vie, Manuscrits et rédactions, Résultats généraux de l'Analyse critique (p. 155-167); 15 décembre 1910, Inauthenticité de la vie de Suso, Conclusion (p. 203-228). Les conclusions auxquelles Lichtenberger aboutit pour Suso — qui ne fut pas l'ascète farouche dont on a longtemps parlé, — s'imposeraient pour plusieurs des mystiques allemands. — Voir ce qui a été dit à propos de Tauler dans la *Revue Philosophique* du 1er septembre 1911.

part, les ouvrages d'Al-Kendi, d'Al-Farabi, d'Avicenne, d'Avicebron, qu'on a comptés parmi les panthéistes les plus résolus, d'Avempace, d'Averroès, qui trahissent l'influence néo-platonicienne, de Maimonide qui semble avoir agi sur la genèse du spinozisme, le livre des *Causes* qui reprend une partie de l'*Institution théologique* de Proclus, rendent, comme les Commentaires de Simplicius, de Philopon, de Thémistius, de plus en plus malaisée et épineuse l'union de la philosophie et de la théologie : il ne s'agit plus seulement de concilier avec l'orthodoxie les théories des néo-platoniciens qui se rattachent à la religion hellénique, au polythéisme ; il s'agit aussi d'y ramener celles des philosophes qui ont déjà tenté de les mettre d'accord avec le judaïsme ou le mahométisme. Il n'est donc pas étonnant que l'on rencontre alors beaucoup de novateurs et d'hérétiques ! Pétrarque disait qu'au XIV[e] siècle Aristote tenait la place du Christ, Averroès celle de saint Pierre, Alexandre celle de saint Paul [1]. Brucker ajoute qu'Avicenne a été jusqu'à

1. « Habent Aristotelem pro Christo, Averroem pro Petro, Alexandrum pro Paulo. » Cf. Campanella, *De Gentilismo non retinendo*, p. 31. Canii opera, Lyon, 1704, in-4.

« Non si potrebbe spiegare l'avversione di Petrarca per Averroe, se col Renan la riferissimo solo alla filosofia di Parigi : mentre il Renan stesso narra a p. 333 (*op. cit.*) alcune sue visite ricevute a Venezia dai medici averroisti. Pietro Abano aveva già acquistato non solo gran fama, ma aveva destato un entusiasmo per la medicina più razionale e libera da pregiudizii. Vedi la Memoria di Ronzoni « Atti dell' Accademia dei Lincei. » Note de Regnisco, art. sur l'école de Padoue.

Au milieu du XIV[e] siècle, l'averroïsme était si florissant en Italie que Boccace et Pétrarque se croyaient tenus de le combattre Burckhardt, *loc. cit.*, ch. V, t. II, p. 335).

Cf. sur les averroïstes, ces lignes de Cantu (*Gli Eretici d'Italia*, p. 177) : « ...Altri Averroisti, Onofrio da Sulmona, Paola della Pergola, Giovanni da Lendinara, Nicola da Foligno, Marsilio da Santa Sofia, Giacomo da Forli, per nominar solo i nostri, parteggiavano in quel tempo pel peripatetismo d'Averroè nella scuola di Padova. Nella quale, e all abadia di San Giovanni in Verdara a Bologna, Averroè godette venerazione ; Michele Savonarola nel 1440 lo chiama *ingenio divinus homo* e affrettaronsi a commentarlo Claudio Betti, Tiberio Cancellieri di Bologna, il Zimara, lo Zaccaria, Lorenzo Molino di Rovigo, Apollinare Offredi, Bartolomeo Spina, Gerolamo Sabbioneta, Tommaso da Vio ; la famosa Cassandra Fedele veneziana ottenne la laurea nel 1480, sostenendo tesi averroiste : Nicoletto Vernia, che professava a Padova sin al 1499, era imputato d'aver diffuso quel veleno per tutta Italia (14), e da lui imparò

la Renaissance le maître principal, sinon le seul, des Arabes et des Chrétiens. Voici que la prise de Byzance fait affluer les Grecs en Occident et spécialement en Italie. Ceux-ci initient les Italiens à tous les raffinements de l'ontologie. Les éditions qui se succèdent sans interruption à Florence et à Venise, de 1492 à 1520, éclairent de plus en plus la métaphysique platonicienne, font surgir de nouveaux problèmes ou passer au premier plan des questions que la *Physique* n'avait osé trancher, parce qu'elles relevaient du surnaturel. A Venise, les Alde ont leur académie, comme les Médicis à Florence. Thomæus traduit Proclus [1] ; Philelphe écrit un *Banquet* [2] où il se pique de continuer celui de Platon. Ludovicus Cœlius Rhodiginus [3], dans ses *Leçons antiques*, tire la cosmologie aristotélicienne dans le sens du *Timée* et y fait rentrer Origène et Pythagore, Sacrobosco et Ptolémée, Zoroastre et l'*Apocalypse*. A Florence, l'engouement des penseurs pour un idéalisme assez nébuleux, où s'amalgament tant bien que mal des éléments assez hétérogènes, mais qui ressortit surtout au néo-platonisme, est encore plus frappant. L'Église ne cache pas ses sympathies pour ce mouvement de réaction contre le péripatétisme averroïstique. Le cardinal Bessarion [4], malgré son habituelle modération, se montre très partial à l'égard d'Aristote qui est accusé d'athéisme et même d'immoralité, sous prétexte qu'il n'a point pressenti, comme Platon, la foi révélée, qu'il a refusé de voir dans la matière le symbole de l'imper-

il Nifo : ma buoni amici l'indussero a ritrattarsi. E chi cercasse negli archivi di quelle Univer sità, troverebbe ne quinternetti le pruove de molti studi fattisi colà interno all' averroismo, che regnava nelle scuole venete, come il platonismo nelle toscane. Pertanto Francesco Patrizio illirico, che presunse fondare una filosofia nuova, esortava il papa a sbandir Aristotele come répugnante al cristianesimo, a cui in quarantatre punti aderiva Platone.

(*14*) Riccoboni, *De Gymn. Patavino* (Patav., 1592), l. VI, p. 134.

1. N. Leonicus Thomæus : *Commentarii Procli in Timæum Platonis* (Ven., 1525).

2. *Conviviorum libri duo* (Ven., 1552).

3. Lib. XXX *Lectionum antiquarum*, éd. Bâle, 1542.

4. Bessarion, *In calumniatorem Platonis*... Ven., 1503 (apud Aldum). Le Padouan Giorgio Scholari soutient, au contraire, que l'accord est plus facile à établir entre Aristote et le christianisme, qu'entre Platon et cette religion. Cf. Ragnisco, *Un autografo del cardinale Bessarione* (atti del *R. Istituto veneto*, t. III, sér. 6, 1885).

fection et du mal, et qu'on a pu extraire de ses œuvres un naturalisme assez cohérent. A la métaphysique de l'auteur du *Phédon* se mêlent les doctrines étranges et souvent confuses des premiers poètes, législateurs ou prophètes, dont la légende et l'histoire gardent le souvenir. Certaines idées attribuées à Zoroastre, à Orphée, à Moïse, à Hermès Trismégiste, les oracles des Mages aussi bien que les allégories de la cabale, sont discutés et interprétés dans un esprit mystique qui, trop fréquemment, substitue les images aux raisons et se satisfait de conclusions superficielles. Les ouvrages de Gémiste Pléthon, inspirés de Psellus, sont des types significatifs de cette méthode. En 1492, Marsile Ficin [1] donne une traduction de

1. G. Plethon, Libellus *De Fato*, éd. Leyde, 1722. — M. Ficin, *Theologia platonica de immortalitate animorum Duodeviginti Libri*, Parisiis, 1559, in-8, lib. XV, cap. I et sq. — « *Totus fere terrarum orbis*, écrivait Ficin dans la préface de sa traduction latine de Plotin, *a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroïcam. Illi quidem intellectum nostrum mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt ; utrique religionem omnem funditus æque tollunt, præsertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse.* » Flor., 1492, in-fol. — De Ficin, Le premier livre : *De la vie saine*. Le second livre : *De la vie longue*, trad. par Jehan Beaufils, 1541, in-8. — *Les Conviés ou le Banquet d'Amour*, de Platon, trad. par Simon Silvius, dit La Haye, Poitiers, 1546, in-8 ; par Guy Le Fèvre de la Boderie, 1578, in-12. — *Les Trois livres de la Vie*, trad. par Guy Le Fèvre de la Boderie, 1582, in-8. — *De la religion chrétienne*, trad. par le même, 1578, in-8.

Cantu, *Gli Eretici d'Italia*, p. 178 : « A Platone prestava culto Marsilio Ficino, sino ad accendergli una lampada ; nol discompagnava da Mosè, vi trovava l'intuizione de misteri più profondi ; il *Critone* pareggiava ad un secondo vangelo, piovuto dal cielo ; e servendo a due padroni, usava espressioni scritturali a spiegare il filosofo. Loda Giovanni de' Medici con queste parole : *Est homo Florentiae missus a Deo cui nomen est Johannes : hic venit ut de summa patris sui Laurentii apud omnes authoritate testimonium perhibeat.* E da Plotino fa dire sopra Platone : *Hic est filius meus dilectus in quo mihi undique placeo : ipsum audite* (*14*). (Dedica del Giamblico, e proœmio al Proclo.)

Nel trattato *De Religione Christiana* (1474) prova la divina missione di Cristo dall' esser egli stato predetto da Platone, dalle Sibille, da Virgilio ; e dall' avere dato gli Dei molto benigna testimonianza di esso : i preti sieno dotti, i dotti preti ; e la vera scienza è il platonismo. Tutte le religioni son buone, e Dio le preferisce all' irreligione ; la cristiana è più pura, ma v' è profeti e sacerdoti in ogni nazione, quali Orfeo, Virgilio, il Trismegisto, i Magi, ecc. : e il Ficino tradusse libri da ciascuna, senza investigarne l'autenticità : le Enneadi di Plotino, i libri d'Ermete,

Plotin, qui est réimprimée en 1540 et 1559, puis, avec le texte grec, des sommaires et des analyses, à Bâle, en 1580. Francesco Patrizzi publie les *Procli elementa theologica et physica latine reddita* (1583). Dans les traités intitulés : *Plato exotericus et Aristoles esotericus et Mystica Ægytiorum et Chaldæorum philosophia, a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta*, il attaque ou défigure le pur aristotélisme. Ce qui prouve que certains partisans du Stagirite ont déjà senti chanceler leur confiance dans le maître, c'est que, dès 1521, un ouvrage paru à Padoue [1] dénote, de leur part, une demi-capitulation et un effort pour découvrir chez Aristote des germes de mysticisme. Hâtons-nous de faire observer que, dans son ensemble, l'école de Padoue conservera plus d'indépendance que les philosophes florentins envers le néo-platonisme : Pomponace admettra encore l'influence des astres sur les générations et les relations sublunaires, l'incantation et l'horoscope ; mais son système se réclamera surtout d'Alexandre

i misteri degli Egizi di Giamblico, le opere di Dionigi Areopagita, i Versi Dorati di Pitagora, opuscoli di Proclo, Senocrate, Sinesio. Teofrasto, Alcinoo, Zoroastro, Nel trattato *De Vita cœlitus comparanda* sull' astrologia erige un sistema della vita del mondo, ove tutte le forze solidariamente e le idee e i costumi si trovano messi in corrispondenza coi movimenti e le sistemazioni degli astri. Nella *Theologia platonica immortalitate animae* (1488) adduce moltissime pruove di questa, ma fa preponderare la dottrina dell' emanazione ; e assimila l'intelligenza e il bene alla luce, la materia e il male alle tenebre. In questo sincretismo, ciò che gli manca sempre è lo spirito cristiano, la carità.

Michele Mercato, suo prediletto discepolo, non sapea cacciare di testa i dubbi sull' immortalità dell' anima. Ed ecco una mattina è svegliato dallo scalpitare d'un cavallo e da una voce che il chiama a nome. Si affaccia, e il cavaliere gli grida : « Mercato ! è vero ». Egli avea pattuito col Ficino che, qual dei due morisse primo, darebbe all' altro notizie d'oltre la tomba ; e il Ficino era appunto spirato in quell' istante.

Nè già faceansi quistioni generali sopra Aristotele e Averroè ed Alessandro Afrodisio ; ma tutto s'era ristretto in pochi punti capitali : l'immortalità è un bel trovato de' legislatori ; il primo uomo provenne da cause naturali : i miracoli sono illusioni o imposture : le preghiere, l'invocazione de' santi non hanno efficacia alcuna, e la dottrina dei tre impostori rinasceva quando Pomponazio contro la Providenza lanciava questo dilemma : se le tre religioni son false, tutto il mondo è ingannato : se delle tre, una sola è vera, ecco ancora ingannata la maggioranza. »

1. *Sapientis philosophi Aristotelis Theologia sive mystica phil. secundum Ægyptios noviter reperta* (Bibl. Univ. Padoue.)

d'Aphrodise. De son côté, Cremonini, ainsi que nous le verrons, loin de s'asservir dès l'origine au néo-platonisme ou au cabalisme, se bornera à leur emprunter certains éléments pour constituer une métaphysique dont la pensée aristotélicienne restera le centre ; ses *Placita Academica*, ses *Symbola Platonica et Orphica* ne seront que les thèmes variés de ses commentaires, des recueils de notions à utiliser dans un large syncrétisme critique, dont nous indiquerons le caractère.

C'est Pic de la Mirandole [1] qui, à notre avis, représente le plus exactement en Italie, tout au moins à la fin du XV[e] siècle, le néo-platonisme de la Renaissance avec sa complexité touffue. A peine âgé de vingt-cinq ans, il offre de défendre quatorze cents thèses, qu'il fait afficher à Rome. Quelques propositions sont dénoncées comme hérétiques au pape Innocent VIII qui, par une bulle du 4 août 1487, interdit la discussion. Treize de ces thèses sont soumises à une commission spéciale, et condamnées. Pic y soutenait, entre autres affirmations, que le Christ n'est pas *réellement* descendu aux enfers, qu'un péché mortel, limité dans le temps, ne comporte pas un châtiment éternel, qu'aucune science, mieux que les sciences magique et cabalistique, n'est propre à démontrer la divinité de Jésus-Christ. Pour se justifier, il rédige sans délai une *Apologie* qu'il dédie à Laurent de Médicis. Malgré la subtilité de son argumentation, il est forcé d'attendre jusqu'en 1493 la bulle d'Alexandre VI qui l'absout du chef d'hérésie. Averti par la persécution, devenu peut-être plus modeste, il renonce à toute spéculation hasardeuse, il brûle ses poésies de jeunesse et s'applique à la littérature sacrée ; il quitte Rome et se rend à Florence, où l'attirent les noms de Politien et de Marsile Ficin. Il distribue tous ses biens aux pauvres. Il caresse le projet de parcourir le monde, pieds

1. Cf. Niceron, *Mémoires*, t. XXXIV. — Ginguené, *Hist. littér. d'Italie*, t. III. — Meiners, *Lebensbeschrei, bungen berühmter Männer aus den Zeiten*, etc., t. II. — G. Dreydorff, *Das Syst. des G. P. Pico Grafen von Mirand.*, Marbourg, 1858. — F. Calori Cesis, *Giov. Pico della Mirandola detto La Fenice degli Ingegni*, 1872, 2[e] édit. — J. Rigg, *Étude sur Pico*, Londres, 1890, in-4. — Vincenzo di Giovanni, *J. della M.*, Palerme, 1911. — Massetani, *La fil. cabal. di P. della M.*, Empoli, 1897, chez Traversari.

nus, en prêchant la parole de Dieu. A trente et un ans, la fièvre le terrasse, le jour même où Charles VIII qui l'avait connu à Paris [1] fait son entrée dans Florence. Ce prince lui délègue deux de ses médecins, mais en vain. Pic expire dans de grands sentiments de piété, et Savonarole, connaissant le vœu secret du philosophe, fait revêtir son cadavre de l'habit des Frères prêcheurs. N'y a-t-il pas quelque distance entre l'attitude de Pic, au début de sa carrière, et celle qu'il adopte vers la fin ? Dans ses *Conclusions* [2], il prétendait que l'immortalité de l'âme ne pouvait guère s'établir que grâce au *Phédon* de Platon ; que le spectacle de l'univers prouvait encore bien mieux l'éternité du monde que tous les raisonnements d'Aristote. Son *Heptaplus* (id est : de Dei creatoris opere) [3], divisé en sept parties, interprète le récit biblique de la création au moyen de la cabale et du néo-platonisme. On pourrait comparer à cet essai curieux l'*Épitome Metaphysices*, où Cremonini, fournissant une explication littérale du texte de la Genèse, découpé en versets, au lieu de se borner à des allusions parfois trop générales, conduira son iuterprétation dans le sens péripatéticien [4] Pic de la Mirandole

1. Petite Bibliothèque d'Art et d'Archéologie. *Pic de la Mirandole en France* (1485-1488), par Léon Dorez et Louis Thuasne, Paris, Ernest Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, 1897, p. 28. *Premier séjour en France*, juillet 1485-mars 1486, note 1. — « Non tamen Italiæ sed et Galliarum literaria gymnasia perlustrans celebres doctores tempestatis illius more Platonis et Apollonii scrupulosissime perquirebat. » *J. Pici Mirandulae comitis opera*, Bâle, 1557, in-fol., sig. 3 v°, assertion reproduite par Gabriel Naudé dans l'édition des *Mémoires de Messire Philippe de Comines*, de Lenglet Du Fresnoy, Londres et Paris, 1747, in-4°, t. IV. *Additions à l'Hist. de Louis XI*, p. 309, et par Greswell dans ses *Memoirs of Angelus Politianus, Joannes Picus of Mirandula*, Manchester, 1805, in-8°, 2e édit., pp. 481-482. — P. 43, dans son traité contre l'*Astrologie*, Pic parle de l'hostilité que rencontra cette prétendue science au sein de l'Université parisienne (*in Astrologiam*, lib. XII, p. 730).

2. Cf. notamment *Conc.*, 36 et 42.

3. 1489. Trad. en français par Nicolas Le Fèvre de la Boderie (Paris, 1578, in-fol.).

4. P. ex. : Il y a quatre mondes : le monde élémentaire, le monde céleste, le monde angélique et enfin le monde humain, qui relie tous les autres. La constitution de chacun d'entre eux nous est indiquée par Moïse, dans un même texte, qui doit être entendu dans quatre sens différents. S'agit-il, par exemple, du monde élémentaire, le mot *terre* signifie matière, le mot *lumière* forme, le mot *ténèbres* privation, le mot

invoque, au contraire, la cosmologie du Zohar, en distinguant, bien entendu, les quatre mondes, céleste, physique, intellectuel et humain, dont le texte de Moïse marque la constitution, mais en introduisant dans son analyse des vues empruntées au plotinisme ou aux philosophies orientales, et tous les procédés de l'allégorisme [1].

ciel cause efficiente, le mot *esprit* la cause finale; la matière, en tant qu'elle a des dimensiens, est désignée par le mot *abîme* (abyssus), et les qualités qu'elle est susceptible de recevoir par le mot *eaux*. Cela posé, ouvrons la Genèse.

« In principio Deus creavit cœlum et terram ». Cela signifie qu'à l'origine il faut supposer un agent et une matière, ainsi que nous l'avons reconnu en traitant de la philosophie de la nature.

« Terra autem erat inanis et vacua. » Entendez que la matière n'a par elle-même aucune détermination actuelle.

« Et tenebræ erant sub facie abyssi. » La privation est jointe à la matière, non par essence, mais par une sorte de superposition idéale.

« Et spiritus Domini ferebatur super aquas. » L'agent informe la matière, non directement, mais par l'intermédiaire des qualités dispositives, et par le moyen de la finalité.

« Et dixit Deus : *fiat lux*, et facta est lux. » Par suite de cette opération apparaît la forme (*Epitome Met.*).

A comparer: Brocardus (Iacobus). *Mystica et prophetica libri geneseos interpretatio. Bremæ, per Theodorum Gleischstein*, 1585. Rarissime traité d'interprétation mystique du Sepher Bereschit dont l'auteur divulgue pleinement le sens mystico-prophétique et théurgique. On sent que Fabre d'Ollivet a puisé à pleines mains dans ce monument ésotérique pour établir son étonnante restitution du sens exact de la Genèse. Il est de fait que le présent ouvrage dépasse hautement la plate théologie de son temps, et l'auteur mérite de prendre place à côté des grands mystiques et révélateurs des siècles derniers. Stanislas de Guaita, qui recherchait avec un soin tout particulier les ouvrages de ce genre, n'avait pas ce livre peu commun dans sa bibliothèque.

1. Examinons, par exemple, la manière dont il explique ce que Moïse dit de la création de l'homme : « L'homme se compose d'un corps, d'une âme raisonnable et d'une chose intermédiaire qui unit les substances et que philosophes et médecins appellent « esprit ». Moïse donne au corps le nom de limon, à l'esprit celui de lumière, et à l'âme raisonnable celui de ciel, parce que l'âme se meut circulairement comme le ciel. Les paroles de Moïse : Deus creavit coelum et terram ... ; factum est vespere et mane diei unius, signifient donc que Dieu créa l'âme et le corps ; or, comme l'esprit associant s'y réunit, le soir et le matin, la matière ténébreuse du corps et la matière lumineuse de l'âme engendrèrent l'homme. — Quant à ces autres paroles : Congregentur aquæ quæ sub coelo sunt in locum unum, Pic les commente de la façon suivante : L'eau est l'image de la faculté de sentir, sur laquelle repose l'analogie entre l'homme et les animaux. Le rassemblement des eaux sous le ciel

Il est intéressant de remarquer que Pic de la Mirandole accordait beaucoup moins d'importance au Talmud qu'à la cabale, malgré la communauté de leur origine rabbinique. Il projetait, assure-t-on, une défense de la Vulgate et des Septante, contre les juifs, et une apologie du christianisme contre tous les infidèles et les hérétiques. Il était persuadé que la cabale était la clé de l'Ancien et du Nouveau Testament, de la théologie traditionnelle, mosaïque ou chrétienne. Loin de souscrire, d'ailleurs, à certaines extravagances, il se réservait de faire un choix dans ce faisceau de doctrines tour à tour abstraites et mythiques. La plus ancienne exposition de cette théosophie semble se trouver dans le *Sepher-Jetzira*, dont l'auteur présumé, Akiba, aurait été mis à mort en 135, et qui se subdivise en deux parties : les *Trente-deux voies de la sagesse*, montrant comment l'être virtuel passe à l'état d'être réel, et le *Livre de la Création*, où est décrite l'évolution de l'être en dehors de lui-même. Cette ébauche est développée dans un ouvrage très postérieur : le *Zohar*, recueil de dix-neuf livres, — de titres, d'époques et d'auteurs différents, — dont on serait redevable à Simon Ben Jochaï. Saisie d'une vue d'ensemble à travers les traités de Pic de la Mirandole et de Reuchlin, la philosophie de la cabale apparaît comme un effort pour découvrir dans la nature les traces de l'Être mystérieux (Deus absconditus). Il y a trente-deux séphiroths, ou degrés, dans l'évolution créatrice. Les dix premiers sont : l'Esprit divin où tout préexiste à l'état de germe indifférent,

indique donc l'union des sens corporels dans ce qu'Aristote appelle « sensorium commune », d'où ils se répandent comme une mer qui déborde dans toutes les parties du corps. — Moïse place le soleil, la lune et les étoiles dans le ciel ; or, selon Pic, le soleil signifie l'âme s'élevant à l'esprit de Dieu ou à l'esprit intellectuel ; la lune, cette même âme s'abaissant aux facultés des sens ; les étoiles, les diverses facultés grâce auxquelles l'âme est capable de combiner, de juger, de conclure, etc. — Le bien suprême auquel tendent tous les êtres est la félicité. Ce que tous les hommes désirent est pareillement le principe de tout ; mais les êtres immortels peuvent seuls se mouvoir circulairement et retourner à leur principe. Le vertige du mouvement entraîne les âmes ; si elles le suivent, elles sont livrées en proie à leur faiblesse, à leur démence, à leur infortune. La béatitude suprême consiste donc à se réunir à Dieu, après avoir dépouillé toutes les imperfections qui sont l'effet de la pluralité et de la complication. »

le souffle émané de l'Esprit ou air vivifiant, l'eau, le feu dont Dieu a fait son trône et l'armée céleste, le zénith, le nadir et les quatre points cardinaux. Les quatre premiers séphiroths préfigurent les éléments constitutifs du monde spirituel et matériel ; les six autres, leur forme et leur distribution dans l'espace. Cette décade sacrée constitue le monde idéal, tel qu'il existe de toute éternité en Dieu, dont chaque séphiroth sort comme parole ou Verbe créateur. Les vingt-deux qui suivent correspondent aux lettres de l'alphabet ; ce sont les éléments, la trame de cette Parole qui, par des combinaisons variées à l'infini, forme le monde réel et visible, temple du Très-Haut. Le *Zohar*, qui affecte encore plus de rigueur que le *Sepher-Jetzira* et qui fait également de nombreux emprunts à l'arithmétisme pythagoricien, nous permet d'assister à la genèse de Dieu lui-même, qui s'opère selon un rythme très compliqué. L'être infini, étant sans aucun attribut qui le distingue ou le limite, n'est encore ni Dieu, ni quoi que ce soit de déterminé. Il équivaut au Non-Être ; pour nous et pour lui-même, il est l'inconnu des inconnus. C'est en revêtant des formes successives (kelim) qu'il passe à l'Être. Il s'engendre ainsi par soi, à travers dix manifestations continues, qui se peuvent artificiellement répartir en trois trinités, plus la trinité suprême, synthèse du Tout. Voici le processus de cette décade : l'Infini se distinguant du fini, la Raison qui produit les idées (intellect actif d'Aristote) et l'Intelligence qui les conçoit (intellect passif ou femelle) : première trinité, monde intellectuel ; — la Grâce, la Justice et leur synthèse, la Beauté : deuxième trinité, monde moral ; — la Victoire (force expansive ?), la Gloire (étendue, quantité ?), le Fondement (mesure, proportion ? : troisième trinité, monde matériel) ; — enfin la Royauté, résultante harmonieuse des neuf séphiroths qui précèdent. A chacune de ces manifestations correspond un des noms donnés à Dieu par l'Ancien Testament, à la dernière le nom d'Adonaï. Leur totalité est appelée Adam-Kadmon, l'homme type, c'est-à-dire que l'espèce humaine est le résumé de l'univers, Dieu ou l'Être réalisé dans sa plénitude. Bref, Dieu étant la force immanente que traduit la diversité des phénomènes, rien ne peut exister en dehors de lui ; sa sub-

stance est le fond de tous les êtres. Le monde n'est plus une vaine apparence ; c'est l'expression réelle de la Raison suprême, identique à la suprême Bonté et à la suprême Beauté ; en sorte que le mal n'est que relatif et temporaire et que tout, même les esprits tombés, doit faire retour à la bonté primitive. La cabale aboutit donc à des conclusions optimistes. Quoiqu'elle constate la difficulté d'expliquer l'existence de la liberté humaine en présence de l'unité profonde de l'Être, elle maintient cependant cette liberté ; elle ouvre même à l'acquisition, de plus en plus parfaite, des vertus le crédit de plusieurs vies successives ; elle enseigne que le prix de ces vertus n'est autre que le retour dans le sein de Dieu, par l'amour pur et désintéressé, l'âme perdant, pour ainsi dire, le sentiment de sa personnalité, n'ayant plus d'autre pensée ni d'autre volonté que celles de Dieu, et se confondant avec son principe. La cabale n'abolit donc pas l'individualité de l'esprit humain.

Après l'*Heptaplus*, Pic de la Mirandole publie un traité *De Ente et Uno* qui est une exposition de la métaphysique néo-platonicienne[1] ; puis, les *Dissertationes adversus astrolo-*

1. *De Ente et Uno opus in quo plurimi loci in Moïse, Platone et Aristotele explicantur* (1491). — « Qui Aristotelem dissentire a Platone existimant, a me ipso dissentiunt, qui concordem utriusque facio philosophiam (*De Ente et Uno* proœmium). Cf. sur le *De Ente et Uno*, cet extrait du livre de V. di Giovanni : « Compita questa disputazione sulla conversione dell' Ente coll' Uno, tratta l'autore nel capitolo ottavo del modo come l'ente, l'uno, il vero e il buono siano in tutte le cose che non sono Dio; fermandosi nel capitolo nono a dichiarare il modo come esse quattro primalità siano per altro verso in Dio. Il diverso modo di essere di queste primalità dipende dalla ragione che Dio le ha da sè, le altre cose da Lui. Tutte le cose che sono *post Deum* hanno una causa efficiente, esemplare, e finale, « ab ipso enim et ad ipsum omnia » ; e però se consideriamo le cose come poste in essere da Dio, sono dette *enti* perchè da lui come efficiente hanno la partecipazione dell' essere; se in quanto rispondono e quadrano al loro esemplare, che diciamo *idea*, secondo cui sono state fatte da Dio, esse sono dette *vere* ; se nella loro tendenza a Dio come a fine ultimo, si dicono *buone* ; se finalmente secondo che una cosa sia rispetto a se stessa, sono dette *une*. È nell' ordine delle cose che prima la cosa si concepisca *sub ratione entis*, e poi che è qualche cosa in sè, se sia tale quale l'esemplare secondo cui è stata formata ; nella conformità col quale si trova la bontà di essa cosa. Coll' ente è poi l'uno, come è necessità che sia il vero, e il buono. Il Nostro non intende l'antica definizione ripetuta da Sant' Agostino : *verum est id quod est*,

giam divinatricem, dont Brucker et Buhle ont donné une analyse assez complète. Pic de la Mirandole y discute de très près, avec une méthode serrée, les affirmations générales des astrologues, les arguments sur lesquels ceux-ci ont coutume

nel senso che « idem sit ens et verum »; ma hanno per lui differenza se non *in re*, nella ragione d'intenderli e nella definizione, sì che l'uno non va determinato per l'altro ; e il vero sta nella convenienza da una parte dell' esemplato coll' esemplato, e del segno colla cosa significata, « cum est id quod vocatur et esse dicitur »; sottigliezza di osservazione che ritorna sempre alla medesima definizione, cioè *verum est id quod est*, o come disse il Vico : il vero e l'ente si convertono, dopo che San Tommaso aveva insegnato : « *ratio veri sequitur rationem entis* ».

Così non vanno d'altra parte disgiunti, secondo fu creduto da Olimpiodoro, l'ente e il buono ; conciosiachè « quidquid est, quatenus est, bonum est » : tesi già ben sostenuta in un trattato di Boezio. Altro è poi il buono naturale, altro l'avventizio, o accidentale, sì che la bontà è molteplice, come molteplice l'essere ; ma fondamento di tutte le bontà è la bontà naturale che consiste nell' essere ; di guisa che tutte le cose appetiscono il bene, perchè tutte appetiscono l'essere ; ma altro è avere il bene di essere *uomo*, altro quello di essere *felice*, *dotto*, e simili. Pertanto, nella *entità* delle cose ammiriamo la potenza di Dio efficiente, nella *verità* ne veneriamo la sapienza, nella *bontà* la liberalità dell' amore, nella *unità* la una semplicità del Fattore ; la quale unendo ogni cosa con sè medesima, e con le altre cose vicendevolmente, e così con essa, pone in ogni cosa amore verso di sè, amore verso gli altri, amore verso Dio. E per appunto il falso e il nulla, come il male e il nulla si convertono ; sì che essendo il male deficienza e negazione, non ci sarà mai, secondo fu creduto da taluni, una causa efficiente del male, quasi il male avesse dell' essere, e una causa ci fosse efficiente, o un Principio, come del bene, così del male.

Ma in Dio queste primalità che pur sono nelle cose stanno come nella causa di esse cose, cioè non così che potrebbero non essero. Dio è « plenitudo ipsius esse », il cui opposto non può concepirsi ; e però necessariamente Uno, e come l'Ente per sè stesso, così la Verità e la Bontà assoluta, cioè il Bene perfetto, o l'Ottimo, secondo Platone ; perocchè nulla gli manca, in esso è tutto, e da esso ed in esso sono tutte le cose, che ne partecipano. « Deus ergo », va il Nostro conchiudendo, « plenissima Entitas, individua Unitas, solidissima Veritas, beatissima Bonitas ». E poichè il bene riguarda la causa finale, il vero l'esemplare, e l'ente la efficiente, si può anche dire sotto questo rispetto della causalità nell' ordine logico, che Dio « ut causa est, primo boni, tum veri, postremo entis rationem habebit ».

Così finisce il capitolo nono, col quale ha fine la trattazione, stante che nel capitolo decimo ed ultimo si hanno le conclusioni o meglio l'applicazione di quanto si è conchiuso nella disputazione, all' indirizzo della vita ed alla emendazione dei costumi. Chè non senza ragione fu dato all' uomo, avverte il Nostro, il poter indagare le cose altissime e divine ; nella cui fruizione è la nostra beatitudine, termine segnato a questo

de s'appuyer. Il s'amuse à les mettre en contradiction les uns avec les autres, fait ressortir les absurdités auxquelles ils aboutissent, et, en ce qui concerne la divination, s'écarte déjà de certaines doctrines bizarres de la cabale. Comme le dit

terreno pellegrinaggio dell' anima. La beatitudine si acquista imitando Dio, cioè possedendo in noi la unità, la verità, la bontà, contro cui stanno le passioni e i vizii, l'ambizione, la voluttà, l'avarizia, donde la superbia della vita, la concupiscenza della carne e la concupicenza degli occhi : le quali sono dal mondo, e non da Dio, « qui ipsa Unitas, ipsa Veritas, ipsa Bonitas est ». Termina il libro con una fervida esortazione ad innalzarci alle cose superiori « quae sursum sunt » : sollevandoci dalla vita del senso e della apparenza al regno dello spirito, della realtà e dell' essere ; chè connettendosi per perpetuo vincolo coll' Ente l'Uno, il Vero e il Buono, non attenendoci a questi, venghiamo meno eziandio nell' essere, benchè sembrassimo di essere, e pur credendo di vevere, piuttosto moriamo di continuo che viviamo.

Tanta nobiltà di sentimento era nudrita nel Nostro dall' altezza speculativa di sua filosophia, ch'era la platonica, temperata dalla aristotelica; e questo trattato di pura metafisica intorno a così grave soggetto che era stato materia di antiche dispute tra Platonici ed Aristotelici, come lo era allora tra il Magnifico Lorenzo e il Poliziano, ci dà testimonianza di assai forti studii nel giovave autore, il quale ci mostra non una erudizione imprestata, ma conoscenza delle fonti di originali di Platone e di Aristotile, come degli Alessandrini e degli Arabi, di Dionigi e di Sant' Agostino, come di Sant' Anselmo e di San Tommaso. Altri ha detto che si dovette al Ficino e all' Accademia Platonica di Firenze la trasformazione del Dio personale nell's Asoluto, e la concezione del mondo come « il gran cosmo da esso abitato od animato » (a) : ma il Nostro sta a combattere co' suoi scritti questo giudizio, e basterebbe vedere sia la Esposizione del salmo XV, sia le Regole di direzione nella pugna spirituale, sia i versi elegiaci della Preghiera a Dio, sia la esposizione della Orazione domenicale, sia i libri contro l'Astrologia, ove è tanta pietà religiosa e cristiana. Non saprei poi intendere che il Ficino *rese popolare* il panteismo *scientificamente abbozzato* dal Cusano (Villari, *op. cit.*, p. 189), se tutt' altro si trova nella *teologia platonica*, a proposito della natura e degli attributi di Dio, e così della natura dell'essere del mondo. Il Dio del Ficino è personale e libero, creatore, provvidente, il che è il rovescio di qualunque siasi dottrina panteista. Sono nel Ficino senza dubbio molti sprazzi delle dottrine Alessandrine, in specie di Plotino e di Proclo; ma non toccano il fondamento della dottrina che è per le attinenze di Dio col mondo, la creazione libera *ex nihilo*; come per l'anima la sua sostanzialità e la immortalità in una altra vita di castighi e di premi. Dopo la bella esposizione che il Buhle ci dà della *Teologia platonica* del Ficino, nessuno si avrebbe aspettato sentirsi dire che nel

(a). V. Villari, *Nicolo Macchiavelli, e i suoi tempi*, p. 189. Sarebbe stata dottrina più antica assai presso gli Alessandrini, e da questi, anzichè dalla scuola di Firenze, la riprodusse Giordano Bruno, siccome ho dimostrato nel mio libretto *Giordano Bruno e le fonti delle sue dottrine. Palermo*. 1888.

son neveu François Pic, « il s'y montre ardent défenseur de l'Église chrétienne, et il y fait éclater son remarquable talent ». Dans son ensemble, l'astrologie [1] lui paraît funeste à la moralité, à la religion, à la société humaine. Il la juge fondée sur

sistema del Ficino ci sia un *panteismo* suo particolare, quando egli il Buhle riconosce che il Ficino fa Dio *creatore* del mondo, e « distingue il mondo dal suo autore, e sotto questo aspetto il suo sistema può chiamarsi deismo »; anzi il Ficino sostiene che tutte le intelligenze sono libere, e che tutte, particolarmente le anime degli uomini, godono di una esistenza personale e numerica indipendente; sì che disputa contro la teoria di Averroe che ammetteva una intelligenza generale, e contro l'opinione di molti altri antichi filosofi che credevano l'anima generata dal mondo : cose tutte e dottrine che respingono fondamentalmente il panteismo o il Monismo, come oggi si dice per la negazione della personalità divina che non professarono i panteisti antichi, ed è oggi il simbolo de' naturalisti e filosofi che combattono contro l'antica metafisica per una Volontà assoluta, come lo Schopenhauer, per una Forza unica Inconsciente come l'Hartmann, per un Inconoscibile come lo Spencer; tutte concezioni metafisiche più che le antiche, tranne che alla trascendenza surrogano la immanenza, alla personalità la inconscienza, alla libertà la necessità, alla immortalità degli spiriti la trasformazione e l'equivalenza degli atti dell' unica Forza, eterna e temporanea, infinita e finita nello stesso tempo, nella sua evoluzione e dissoluzione, che fa, distrugge e rifà tutto in perpetuo moto e metamorfosi universale.

Il Buhle non si avvide, che se il Ficino scansava per la creazione il panteismo Alessandrino, appunto per le dottrine cristiane che professava, più che il deismo insegnò il teismo della teologia : e ciò perchè difficilmente poteva bene intendere il sistema e il linguaggio del platonico Ficino, egli che seguace del Kant, non vedeva nell'obbietto che una rappresentazione soggetiva, e non sapeva persuadersi di una eternità « che non ha nulla di comune col tempo » data dal Ficino a Dio, e di una « creazione nel tempo », e di una esistenza « senza che abbia il menomo rapporto collo spazio ; essendo fuori di ogni umano potere di concepire una eternità senza tempo ed una esistenza senza occupazione di spazio » (a).

Ma tornando a Giovan Pico, il valore filosofico di tanto ingegno comparisce più gagliardo nella polemica con Anto[illegible] Faentino che era il Cittadini, il quale, comparso il libretto *De Ente et Uno*, gli mosse contro delle obbiezioni, cui credette conveniente il Nostro fare riposta per lettere scritte al Cittadini, cogliendo così l'occasione a svolgere più largamente i suoi concetti, e dar mostra di quanta dottrina fosse ricca la sua mente.

1. Cf. notamment : liv. I, c. v, vi, vii; liv. IV, c. v, xii.

(a). V. Buhle, *Storia della filosofia moderna*, trad. del Lancetti, t. V, p. 97 112. Mil 1882. Il Buhle sembra aver poco capito l'abisso che c'è tra la *immanenza* di Dio nel mondo e la sua *trascendenza* ; il che hanno capito molto i Monisti contemporanei i quali dal monismo e dalla immanenza passano facilmente all'ateismo, cioé alla negazione di un Dio personale, equivalente alla negazione stessa di Dio, chechè ne dica sofisticamente l'Hartmann.

l'imposture de charlatans menteurs qui abusent de l'ignorance populaire. Il estime qu'elle est incapable de prévoir l'avenir, le ciel ne pouvant être signe de ce dont il n'est pas cause. Il l'accuse de conduire à la négation de la Providence, aussi bien que de notre liberté. Mais, s'il est impitoyable pour l'astrologie judiciaire pratiquée de son temps, il semble favorable à une autre sorte d'astrologie, plus conforme selon lui à la tradition, et qui permettrait de prophétiser la fin du monde. Est-ce là une distinction bien sincère, ou une simple concession à des croyances que partageaient alors les humanistes, les philosophes et les hommes d'État, certains papes eux-mêmes? En tout cas, ces dissertations devaient prendre place dans le grand travail apologétique dont Pic avait formé le dessein. Citons encore son commentaire sur une chanson de l'amour céleste et divin, composée par Jérôme Benivieni [1], et qu'il serait intéressant de rapprocher du recueil de Pétrarque; sa *Correspondance*, en particulier les lettres à ses amis [2], un choix de *Poésies latines* [3], etc. Notre objet n'est point d'étudier en détail les ouvrages du philosophe ou du littérateur; nous avons seulement voulu caractériser Pic de la Mirandole comme *type* représentatif du néo-platonisme de la Renaissance, où se mêlent divers courants de pensée. Souvent, et c'est le cas pour Pic de la Mirandole, cette doctrine, après des fluctuations ou des exagérations téméraires, finit par rejoindre la direction de l'orthodoxie. Quelquefois, en revanche, elle ne réussit pas à s'affranchir des gloses et des surcharges compromettantes, qui, à travers les siècles, l'ont plus ou moins dénaturée ou qui, du moins, l'opposent, sur certains points essentiels, à la doctrine officielle de l'Église, nettement condensée dans le thomisme. Tel est le double aspect du néo-platonisme, au début du XVIe siècle.

Il convient d'insister sur les sciences occultes qui, la plupart du temps, se raccordent alors, tant bien que mal, à la méta-

1. Date incertaine, réédité à Florence, 1519, in-8°. Venise, 1521, in-8°, dernière édition, 1731.

2. *Aureæ ad familiares epistolae*, Paris, 1499, in-4; Venise, 1529, in-8; 1682, in-8.

3. P. ex. : *Elegia deprecatoria ad Deum*, Paris, 1620, in-4.

physique néo-platonicienne. Il est d'autant plus nécessaire de parcourir cet édifice de superstitions qu'on en doit retrouver, à quelques variantes près, chez beaucoup de « libertins » de la Renaissance italienne, la reproduction fidèle. Il s'agit d'indiquer, sinon les origines très lointaines, du moins le point de développement des sciences occultes au XVe et au XVIe siècle, et, par la même occasion, *d'éviter au lecteur, dans les chapitres suivants, la monotonie d'ennuyeuses redites.* Le principe sur lequel repose toute l'astrologie n'est autre que l'idée d'un rapport étroit, d'une correspondance positive entre la sphère céleste et la sphère terrestre, qui implique l'unité de la loi universelle et la solidarité cosmique. Comment ne pas attribuer aux astres une influence permanente sur notre monde, quand on voit la vie terrestre dépendre en tous sens de la chaleur et de la lumière qui tombent du soleil, quand on surprend l'action de la lune sur les marées et sur le climat, sur les mouvements de l'air et de la mer, quand on constate certaines harmonies étranges entre la température extérieure et le tempérament ? Si l'on ne peut douter de l'action du soleil (sans parler des autres astres) sur les saisons, sur la végétation et la génération, sur l'humeur des animaux, il est *a fortiori* impossible de nier celle qu'il exerce sur l'homme, créature élue entre toutes, centre et but de la création. L'histoire des divers peuples et l'opinion unanime des anciens philosophes, d'après ce que répètent les astrologues, s'accordent à reconnaître une relation entre les années de notre existence et les degrés parcourus par chaque signe sur l'écliptique. Pour arriver à la découvrir, il faut bien saisir l'effet des astres [1] sur les diverses parties de l'univers, les combinaisons des mouvements, et posséder certaines formules mystérieuses au moyen desquelles on parvient soit à accroître les forces de l'univers, soit à déterminer l'influence des planètes, soit à contraindre à l'obéissance les esprits et les morts. L'astrologie ne considère que les sept planètes et les douze constellations du Zodiaque, auxquelles

1. Pietro d'Abano, *Conciliator differentiarum*, CI, p. 143. « Sol et stellae sunt principium vitæ cujus libet vivi in natura... » On trouve parmi les Incunables de la Bibl. univ. de Gênes le *Conciliator* de P. d'Abano (éd. Venise, 1496, Octavianus Scotus).

ici-bas tout est soumis. De leur action résultent la forme essentielle des êtres et même la vie des empires, des religions : « Siderum concursu totus mundus inferior commutatur, écrit Pietro d'Abano... Itaque non solum regna, sed et leges et prophetæ consurgunt in mundo, sicut apparuit in adventu Nabuchodonosor, Moysi Alexandri magni, Nazarei, Mahométi. » Il ajoute qu'à de certaines époques, il se produit, grâce à une conjonction remarquable et rare, une organisation qui confère à la personne à laquelle elle échoit, en même temps qu'une nature intermédiaire entre celle de l'ange et du sage, le pouvoir d'endoctriner les hommes. C'est là une manière assez hardie d'apprécier la mission de Moïse, de Jésus et de Mahomet, qu'on appellera les trois imposteurs. Or, Pietro d'Abano, élevé à Constantinople, professa à Padoue et à Paris, où il fut accusé de magie pour les cures médicales qu'il avait menées à bien. Plus tard, incriminé d'hérésie à Rome, il fut renvoyé absous par décision pontificale (1306). Accusé de nouveau, notamment par Pietro da Reggio, il mourut avant l'exécution de la sentence. A son dernier moment, il aurait dit à ses amis : « Je me suis appliqué à trois nobles sciences : la philosophie, la médecine et l'astrologie. L'une d'elles m'a rendu subtil, l'autre riche, la troisième menteur ». Quoique, dans son testament, il se fût proclamé bon catholique, demandant même à être inhumé chez les dominicains, l'Inquisition persista à « instrumenter » contre lui et dispersa ses ossements. Si nous en croyons Savonarole [1], un médecin célèbre, Gentile da Foligno, étant entré dans l'école où d'Abano avait enseigné, s'agenouilla et s'écria, les mains levées : « Salut, temple saint !... »; puis, ayant aperçu quelques écrits de la main de l'astrologue, il les appuya contre sa poitrine et les baisa avec respect. Son contemporain, Cecco d'Ascoli, professa l'astrologie à l'Université de Bologne, d'où il fut chassé par l'Inquisition. Celle-ci le fit condamner au bûcher comme hérétique, et exécuter en 1327, alors qu'il était attaché à la personne de Charles de Calabre : il s'était attiré la colère du tribunal ecclésiastique par un poème italien en cinq livres,

1. Savonarola, *De laud. Patav.*, p. 1155.

l'*Acerba*, sorte d'encyclopédie où il traitait d'une façon peu orthodoxe de cosmologie, d'histoire naturelle, de morale, etc. On lui avait reproché de rééditer les erreurs qu'il avait jadis feint de rétracter à Bologne. Or, Cecco d'Acoli aurait prédit la venue de l'Antechrist. Aboul-Nasar, illustre au temps d'Aroun-al-Raschid, n'avait-il pas calculé que, d'après les périodes de Saturne, le christianisme ne pouvait durer plus de quatorze cent soixante ans? Guy Bonatto da Forli [1], le protégé de Frédéric II, n'avait-il pas, beaucoup plus récemment, soutenu que Jésus-Christ lui-même, loin d'échapper à la règle commune, avait subi des influences célestes et, sans doute par compensation, utilisé à son tour l'astrologie ?

Mais revenons à notre analyse. Partant de ce principe que chaque monde trouve la raison de ses lois dans un monde supérieur, que la constitution de l'homme n'est que l'image de la constitution de l'univers, puisque le ciel est la cause formelle de la nature, de son organisation, des types génériques et spéciaux qui s'y rencontrent, l'astrologie et toutes les sciences qu'elle embrasse (physiognomonie, métoposcopie, chiromancie, podomancie, horoscopie, etc.) s'efforcent de mettre en relief les correspondances qui, par voie d'analogie ou d'« imitation », relient chaque microcosme humain à tel ou tel macrocosme de l'univers. Oswald Crollius [2] nous fournit à ce sujet le curieux tableau que voici :

Microcosme	*Macrocosme*
1° Physiognomonie ou face ;	1° La face du soleil ;
2° Chiromancie ou main ;	2° Les minéraux ;
3° Le pouls ;	3° Le mouvement céleste ;
4° Le souffle ;	4° Les vents du midi et d'ouest ;
5° L'horreur du fébricitant ;	5° Les tremblements de terre ;
6° Les lienteries, dysenteries et diarrhées ;	6° Les pluies ;

1. Guy Bonatto, en plein XIIIe siècle, considère que les miracles de saint François ont été produits par l'influence de la planète Mars. Cecco d'Ascoli — entre autres astrologues — déduit, par voie de calcul, la date de la naissance du Christ et celle de son crucifiement. Les terribles inondations de 1333 et de 1345 fournissent aux astrologues et aux théologiens des occasions de discuter sur l'influence stellaire, la volonté de Dieu et sa justice distributive. Cf. Burckardt, t. II, p. 327-329.

2. Oswald Crollius, *Traité des signatures*.

7° Les torsions de coliques ;	7° Tonnerres et vents forts ;
8° Les difficultés d'uriner ou les douleurs néphrétiques ;	8° Les esclairs en esté ;
9° L'apoplexie ;	9° L'éclipse ou la foudre ;
10° Les sécheresses du corps humain ;	10° Les sécheresses de la terre ;
11° L'hydropisie ;	11° Les inondations ;
12° L'épilepsie.	12° La tempeste.

Non seulement les formes animales, que contient le monde sublunaire, ne sont que les copies des formes supérieures qui sillonnent le monde sidéral et qui agissent sur elles par une sorte de magnétisme, d'influx stellaire ou « d'esprit fantastique », mais encore chaque astre est lié à une certaine disposition *morale* qui se trouve reproduite, avec la forme physique dont elle dépend, chaque fois que ladite forme passe du monde sidéral dans le monde terrestre. Justement, la physiognomonie a pour objet la connaissance des rapports de ressemblance, non seulement entre les astres et les diverses parties du corps humain, mais aussi entre ces parties du corps, avec les mouvements accidentels qui les affectent, et les facultés de l'âme, avec ses passions naturelles que le physique exprime [1]. Par exemple, voici la signification des signes du Zodiaque :

Aries....................	Appétit, brutalité.
Taurus..................	Violence, dissolution.
Gemini..................	Sincérité, justice.
Cancer..................	Intrigue, embarras.
Leo.....................	Courage, magnanimité.
Virgo...................	Bonté, mesure.
Libra...................	Luxe, luxure.
Scorpius................	Ruse, fraude.
Sagittarius.............	Vivacité, libéralité.
Capricornus.............	Colère, dissipation.
Aquarius................	Stérilité, vide.
Pisces..................	Gourmandise, volupté.

1. P. d'Abano, *Liber compilationis physionomiæ*. — Leonicus Thomæus, *Trophonius*.

Saturne préside à la vie, à l'industrie, aux sciences; Jupiter, à l'honneur, aux richesses, à l'ambition; Mars, aux guerres, aux emprisonnements, aux haines, aux mariages (!); le Soleil, aux espérances, à la prospérité, comme Vénus aux amours et aux amitiés. De Mercure proviennent les maladies, les dettes, les chances commerciales; de la Lune, les songes, les blessures, les larcins. Sa nature est mélancolique; celle de Saturne, triste et froide; celle de Jupiter, tempérée et bénigne; celle de Mercure, inconstante; celle de Vénus, féconde et bienfaisante; celle du Soleil, joyeuse. Telle est, du moins, la tradition la plus stable relativement aux propriétés respectives des planètes. « Martis calor est acer et violentus, écrit Cremonini ; Jovis calor est beneficus ; Solis vero calor est mixtus et temperatus ex his mediamque naturam obtinet inter calorem Martis et Jovis. Amplius Jupiter est felix, Mars infaustus, Sol partim bonus, partim malus, irradiatione bonus, copulà malus. Aries est domus Martis ; Cancer est dignitas Jovis ; Sol in Ariete habet dignitatem, in Cancro sublimitatem. Veniamus ad Lunam quae aquis Mercurii participat, et cum Venere habet affinitatem, quod scilicet in Tauro, Veneris domicilio sublimatur, ut nusquam felicior aut magis benefica judicetur[1]. » Comment calculer maintenant les influences planétaires? Comment établir le thème généthliaque, c'est-à-dire, comment fixer le destin de l'enfant d'après l'aspect que présentent les constellations à sa naissance? Le plus souvent, les astrologues divisent soit la journée en quatre points angulaires (ascendant du soleil, milieu du ciel, occident et extrémité du ciel), soit la voûte du firmament en six grands cercles équidistants et immobiles, dont l'un correspond à l'horizon, un autre au méridien, et les quatre derniers à des positions intermédiaires. Dans le premier cas, ils partagent les quatre régions angulaires en douze cases ; dans le second, à l'aide des six grands cercles, ils distinguent douze fuseaux que le soleil traverse successivement, en vingt-quatre heures, et qu'ils nomment les douze « maisons » du ciel. Bien que le mouvement diurne fasse passer tour à tour les astres dans tous ces compartiments figurés,

1. Cremonini, *Epitome metaphysices*, part. II.

chaque astre possède une maison qui lui est propre, dont il est le « seigneur » et d'où son influence rayonne avec une intensité toute spéciale. Pareillement, les douze maisons ont des attributs particuliers : la première est celle de la vie, la deuxième celle des richesses, les suivantes celles des frères, des parents, des enfants, de la santé, du mariage, de la mort, de la religion, des dignités, des amis et des ennemis. Il suffit donc d'examiner quels astres se trouvent dans chacun de ces compartiments, à l'instant de la naissance. Toutefois, il y a lieu de tenir compte des positions relatives des astres qui, observés simultanément de la terre, peuvent offrir à nos regards une conjonction, un sextile, un quadrant, trine (ou trigone), ou une opposition, selon que l'angle formé par les rayons visuels est voisin de 0°, ou de 60°, ou de 90°, ou de 120°, ou de 180°. Le quadrant et l'opposition sont malfaisants, le trine et le sextile sont d'un heureux présage, la conjonction d'un présage neutre ou indifférent. Si, à l'heure du thème, Mars apparaît à l'horizon, alors que Saturne se trouve près du méridien, le quadrant figuré par ces deux planètes néfastes annonce le malheur, et la menace porte notamment sur la première et la quatrième maison, c'est-à-dire sur la vie de l'intéressé et sur ses enfants. Enfin, chaque heure du jour ou de la semaine est placée sous le patronage de tel ou tel astre : le Lundi est consacré à la Lune, le Mardi à Mars, le Mercredi à Mercure, le Jeudi à Jupiter, le Vendredi à Vénus, le Samedi à Saturne, le Dimanche au Soleil. Pour obtenir « le maître de l'heure », on écrit les noms des astres dans l'ordre où ils régissent les jours et l'on compte de cinq en cinq, dans le tableau qui part ainsi du « maître du jour » : le Lundi, par exemple, la première heure appartient à la Lune, la seconde à Saturne, la troisième à Jupiter, la quatrième à Mars, la cinquième au Soleil, etc. Bref, les constellations et les astres décident non seulement de la complexion et des mœurs de chaque homme, mais encore de son bonheur ou de son malheur. L'équation astrale de chaque individu étant connue, on peut quelquefois arriver, par l'incantation [1], à modifier les influences sidérales et, par suite,

1. Sur l'incantation, cf. P. d'Abano, *Conciliator diff.*, CLVI.

à améliorer sa propre destinée : l'incantation est un appel mystérieux et pressant à l'esprit de la nature, une manifestation de l'ascendant de l'amour et du génie sur la matière brute, une prière et un élan qui nous élèvent jusqu'à l'Intelligence suprême, laquelle, à son tour, descend en nous, décuple nos forces, change le cours des choses. Cette action merveilleuse est, d'ailleurs, facilitée par l'emploi des images astrologiques, sorte d'amulettes, qui, fabriquées dans les conditions voulues, peuvent être imprégnées de la vertu des corps célestes et douées de qualités « démoniaques ». Souvent, il suffit de tourner ces images vers le firmament, pour que le miracle s'opère. Sur ces billevesées se greffaient les conclusions les plus inattendues : tantôt une démonstration analogique de la présence réelle de Jésus dans l'hostie, tantôt la justification de l'importance qu'a pris le signe de la croix dans la religion chrétienne. C'est dans cette astrologie divinatoire ou « judiciaire » que se cantonnent de plus en plus les professionnels qui ne gardent que l'expression mécanique et pratique d'une philosophie bien oubliée par eux !

Il est certaines herbes, certains métaux, certaines pierres précieuses, qui, dépendant des planètes, doivent en seconder les effets. Ainsi, le diamant rend l'homme invincible, l'agathe de l'Inde ou celle de Crète le rend prudent et agréable. L'améthyste empêche l'ivresse ; le camée est efficace contre l'hypocondrie, quand il est taillé ; le lapis-lazuli, attaché au cou des enfants, les enhardit ; la cornaline apaise la colère et les contestations judiciaires ; l'hyacinthe provoque le sommeil et la perle l'allégresse ; l'onyx d'Arabie et de l'Inde abat la fureur ; le rubis, suspendu au cou pendant le repos de la nuit, chasse les pensées fantastiques ou pénibles ; le saphir et la sardoine inspirent la chasteté, comme le béryl, l'amour, comme le grenat, une délectation radieuse. L'émeraude donne une bonne mémoire ; la topaze réprime la luxure ; la turquoise préserve des chutes, le corail, des coups de foudre ; l'asberte, du feu ; l'aigue-marine, de tous les dangers ; le cristal éteint la soif des fiévreux. Le savant qui parvient à connaître les propriétés occultes des choses, non content de deviner l'avenir, influe sur les événements, en excitant à son gré les diverses

passions, en allumant la haine ou l'amour, en découvrant les desseins secrets, les crimes cachés, les remèdes des maladies, en enseignant à chacun le moyen de se défaire de ses ennemis. Les chimères de l'astrologie propagent la croyance aux esprits follets, aux spectres, aux fantômes, aux vampires, à toutes les transformations terrifiantes qui frappent l'imagination des foules naïves, qui suscitent comme un délire hallucinatoire et favorisent l'imposture des magiciens cupides. On applique l'occultisme à toutes les branches de l'arbre scientifique. La médecine [1] n'y recourt pas seulement pour distiller

1. Il était d'usage commun d'associer à la médecine les recherches et les observations astrologiques : Luc Guarino, évêque napolitain, exerça l'astrologie, sur laquelle il écrivit ; les médecins Jean-Antoine Magini, Ange Forzio, Placide Fosco, Guillaume Grattaroli, Clément Clémentin, Thomas Giannozzi, Jean Carvin de Montalban et beaucoup d'autres mêlèrent l'astrologie à la pratique de leur art. L'illustre Fracastor fait dériver de l'influence des étoiles les sympathies et les antipathies : le Milanais Ludovic Settala leur attribue les envies qui apparaissent sur le corps ; tous les organes, les lignes faciales même et les rides, il les met en rapport avec les planètes ; il prétend que le Soleil agit sur la force vitale, la Lune sur la végétation, Mercure sur l'imagination, Vénus sur la faculté appétitive, Mars sur la répulsive, Jupiter sur la naturelle, Saturne sur la mémoire. Toutefois d'autres savants, comme Baffi de Pérouse, Valleriola, Mandella et Manardo combattaient de telles théories.

Sans doute, l'Église s'opposa constamment à l'astrologie : le concile d'Agde, en 506, can. 42, refuse la communion à ceux qui s'y adonnent; le premier concile d'Orléans, en 511, can. 30, excommunie ceux qui croient aux sorts ou aux augures. D'autres conciles continuèrent dans le même esprit. Frédéric II osa recourir à l'astrologie pour intimider la cour de Rome, et fit circuler ces vers :

Fata monent, stellæque docent taviumque volatus,
Quod Fredericus ego malleus orbis ero.
Roma diu titubans, variis erroribus acta,
Concidet, et mundi desinet esse caput.

Mais on lui répondit en ces termes :

Fata silent stellæque tacent ; nil prædicat ales.
Solius est proprium scire futura Dei.
Niteris incassum navem submergere Petri :
Fluctuat, et nunquam mergitur ista ratis.
Quid divina manus possit Julianus :
Tu succedis ei ; te tenet ira Dei.

Ex. Jordani *Chron.*, 221.

La médecine astrologique fut condamnée, comme « art diabolique »,

les médicaments ou saisir les vertus les plus efficaces des substances. mais aussi pour préparer des enchantements ou des amulettes, et pour trouver l'élixir de longue vie. L'astrologie ne tarde pas à verser dans la magie. Naturelle [1], la magie prétend uniquement posséder et utiliser mieux que le vulgaire les forces de l'univers matériel, avec ses sympathies et ses

par la Faculté de Paris. Benoît XIII déclara ces superstitions contraires à la foi. Mais de tels arrêts n'entravèrent que faiblement sa prospérité. Dans la pratique, et sans même dissimuler, trop de prélats, trop de souverains pontifes y sacrifiaient !...

Le « merveilleux » avait la vie dure ! Songeons qu'on 1750, à Venise, en réponse à Scipion Maffei, un prêtre de l'Oratoire devait publier les *Osservazioni sopra l'opuscolo Arte magica dileguata*, pour démontrer, à l'aide de passages des Pères, que des sorciers avaient existé avant et après Jésus-Christ ; d'où l'on était en droit de conclure que leur race maudite pouvait bien s'être perpétuée.....

1. Ennemosser, *Geschichte der magie*, Leipzig, 1844.

Dans ses *Mémoires*, de Thou parle de la *Magie Naturelle*, de G.-B. della Porta, mais en intitulant cet ouvrage : *Histoire des choses cachées de la nature*.

Della Porta fit partie de l'Académie des Secrets. Il enseignait seulement la magie *naturelle*, selon la définition que nous en donnons (cf. *Ibid.*, l. I, c. II). De même, plus tard, François Bacon, qui en fait la « philosophie *opérative* », et Campanella, dont le point de vue est exposé au cours du *De sensu rerum et magiâ*. Il importe de marquer ces nuances.

Notons, en passant, que G.-B. della Porta capitula devant les menaces du Saint-Office. Revenu à Naples, il alla jusqu'à faire l'éloge de la Saint-Barthélemy, à l'instar du Tasse. (Cf. Cantu, *Hist. univ.*, t. XV, appendice, et aussi P. Sarnelli, *Vita*, Napoli, 1677 ; Cesare Fornari, *Di G.-B. della Porta e delle sue scoperte*, Napoli, Pierro, 1900, et Fiorentino, *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911, p. 236-340) : « Dei quattro libri, onde si compone la prima edizione della *Magia naturale*, il primo espone i principii che bisogna presupporre, e che per lui sono la simpatia e l'antipatia che intercede tra le cose naturali ; reminiscenza empedoclea. Nel secondo annovera le operazioni portentose, di molte e svariate maniere, nè riducibili a categorie certe. Il terzo è speso a descrivere i processi dell' alchimia : il quarto i fenomeni ottici, per quanto se ne poteva sapere allora. Benchè l'autore qua è là insista su le novità aggiunte da lui, pure il grosso del libro è una raccolta incomposta di segreti antichi e nuovi, riferiti su l'autorità di scrittori, anzichè da lui medesimo sperimentati ; parecchi anzi non sembrano neppure sperimentati. Questa credulità è il suo vero difetto ; ma pur troppo ciascuno crede più facilmente le cose che gli piacciono. Ora la qualità del suo ingegno lo portava, ed ei lo confessa, alla ricerca di ciò ch'è arcano ed occulto (*de furtivis literarum notis, vulgo de Ziferis*, praef.), nè di questa credulità sa correggersi, perchè il discredere i miracoli della natura è come spiantare dalle fondamenta ogni filosofia (*M. N.*, ed. 1589, praef.).

antipathies, et elle obtient, sans procédés extraordinaires, des effets prodigieux. « Mathématique », elle met à profit les lois de la mécanique, pour construire des machines ou des automates, dont le jeu, en apparence inexplicable, suscite l'admiration ; elle se pique de résoudre des problèmes inaccessibles au commun des calculateurs. Pharmaceutique [1], elle compose des breuvages et des philtres qu'elle dit capables, comme ceux de Circé ou d'Armide, de changer les hommes en pourceaux ou en poissons. Cérémoniale (et c'est là sa forme la plus auguste et la plus impressionnante), elle se dénomme goëtie, lorsqu'elle communique avec les esprits malfaisants, et théurgie, lorsqu'elle entre en relations avec les purs génies des sphères supérieures. Souvent, on se borne à distinguer la magie noire, caractérisée par l'intervention des démons, et la magie blanche où ne s'exercent que des causes strictement naturelles, mais ignorées des profanes. De même que les étoiles ou les songes, les signes les plus fortuits et les lignes de la main sont censés révéler l'avenir. Les nécromanciens, comme les spirites actuels, évoquent les esprits, afin de percer les mystères de l'au-delà. Mais, surtout, l'occultisme permet aux initiés de repérer les trésors enfouis et de transmuer les métaux.

Bien que le moyen-âge arabe et chrétien ait été le beau temps de l'alchimie, il ne faudrait pas croire que celle-ci fût morte vers la fin du XV[e] siècle. Elle se fondait sur ce principe que la matière est une par la substance, diverse par les qualités ; que l'on peut dépouiller plus ou moins complètement une substance donnée des qualités qui la caractérisent, et la revêtir de qualités nouvelles ; qu'ainsi, les substances peuvent se modifier par des « échanges » mutuels, suivant un processus circulaire qui revient au point de départ. Les alchimistes distinguaient deux espèces de métaux : les métaux inaltérables au feu (métaux nobles), et ceux auxquels la chaleur fait perdre leur éclat et leur ductilité (métaux imparfaits). Les uns et les autres étaient pour eux des corps composés, et composés des mêmes principes. Chaque métal s'éloignait plus

1. ...ou « empoisonneuse », φάρμακον ayant ces deux significations.

ou moins du plus noble des métaux, de l'or, selon l'état plus ou moins grossier du soufre et du mercure, que, d'après la science d'alors, il contenait. C'est sur le soufre et le mercure que s'étageaient, aux yeux des alchimistes, toutes les combinaisons réalisables. La fabrication des émaux et des alliages, importée d'Égypte et d'Assyrie, leur suggérait deux moyens de parachever l'imitation des métaux parfaits. Ils supposaient qu'un métal parfait, mis en contact avec un métal imparfait, devait lui communiquer sa perfection. Le deuxième moyen consistait à teindre les métaux en or d'une façon assez intime et habile pour produire l'illusion : de là, l'invention d'un principe colorant, ou *poudre de projection*, qui devint la pierre philosophale, et qui était destiné à multiplier l'or ; le nom de « grand œuvre » désignait les travaux accomplis à cet effet. Longtemps, la recherche de la panacée universelle resta confondue avec celle de la pierre philosophale. Au demeurant, la transmutation des métaux s'accordait avec les observations scientifiques faites jusqu'à cette époque, et qui devaient avoir force de loi jusqu'à Lavoisier : les métaux dérivant des oxydes, ceux-ci étaient considérés comme élémentaires et simples, les métaux comme composés et produits. Nous n'avons pas à marquer ici tous les bienfaits de l'alchimie [1], dont les investigations patientes ont amassé un à un les matériaux de la chimie moderne, et quelquefois abouti à de très utiles découvertes. Parmi ceux qui s'y adonnaient, il y avait des esprits non seulement loyaux, mais sérieux et méthodiques dans le genre de ce Roger Bacon, l'auteur du *Speculum alchimiæ*, du *De secretis operibus artis et naturæ et nullitate magiæ*, pour lequel la recherche de la pierre philosophale se réduisait au perfectionnement d'un certain métal par la chaleur, donc, à une opération imitée de celle que la nature fait elle-même au fond des mines. Il y en avait d'autres qui, cédant à une sorte de fanatisme ou de démence, et non contents d'avoir à leur service les anciens livres de Moïse, d'Her-

1. F. Hoefer, *Hist. de la chimie depuis les temps les plus reculés jusqu'à notre époque* (vol. I). — Manget, *Bibl. chimique curieuse.* — Picavet, *Esquisse*, p. 202-208 (et les ouvrages spéciaux auxquels il renvoie, notamment ceux de M. Berthelot).

mès Trismégiste, de Job, d'Enoch, de Sefer, d'Adam, la *Clavicule* de Salomon [1], le Symbole de la Table d'or des douze nations, de Mayer, ou d'employer dans leur laboratoire la verge de Moïse, la pierre de Sisyphe, la toison de Jason, la table de Pandore, la table d'émeraude, d'Hermès, le fémur de Pythagore, ou même d'évoquer le diable barbu, entreprenaient de longs voyages au Sinaï, au mont Horeb, au mont Athos dont les moines semblaient être possesseurs du « grand secret ». Il y en avait, enfin, qui, plus avisés et dégagés de tout scrupule, soutiraient aux gens crédules ou cupides l'or nécessaire pour en extraire une somme plus abondante. Lorsque Jean Augurello présenta à Léon X son poème de la Chrysopé, le pontife, averti sans doute par l'exemple des bailleurs de fonds qui avaient été ridiculement dupés, le récompensa seulement par une bourse vide, en lui disant : « Vous pouvez la remplir ! » En revanche, l'empereur Rodolphe II dépensa beaucoup dans ces expériences, et quand il mourut, on trouva dans son officine dix-sept barils d'or qui allaient être consacrés à des essais d'alchimie. Le célèbre Chypriote Marc Bragadino se faisait appeler Mammon, c'est-à-dire « génie de l'or », et menait avec lui deux chiens au collier d'or, qu'il faisait passer pour des démons attachés à sa personne.

Depuis Guy Bonatto de Forli, qui révéla à Frédéric II une conspiration ourdie à Grosseto, fabriqua une statue rendant des oracles et dirigea du haut du clocher de San Mercuriale les opérations militaires de Guy de Montefelto ; depuis Pietro d'Abano et Cecco d'Ascoli dont nous avons déjà parlé, depuis le Génois Andalon dal Nero, dont il reste un traité latin sur la composition de l'Astrolabe, et Ghérard de Crémone qui traduisit l'*Almageste* de Ptolémée et le *Traité des Crépuscules* d'Al-Hazen, tout en adressant des réponses à des consultations de tyrans superstitieux, l'astrologie n'a pas cessé de fleurir en Italie [2]. Les évêques et les prélats eux-mêmes ne

1. Manuscrit, Bibl. de l'Arsenal, n. 76, p. 28.
2. En 1477, de retour de Bologne, où il avait professé durant plusieurs années, Galeotto Marzio fut longtemps maintenu en prison, à Venise, et soumis à une enquête pour avoir inséré des doctrines hérétiques dans

savent pas toujours se préserver de la contagion. Pétrarque prononçait dans la cathédrale de Milan une oraison pour l'avènement des neveux de Jean Visconti, quand un astrologue officiel l'interrompit, prétextant que, d'après ses calculs, une conjonction planétaire éminemment favorable avait lieu à ce moment-là. En 1470, en 1492 et en 1499, on observe les astres, avant de jeter les fondements de la citadelle de Pesaro, de la forteresse de la Mirandole et des bastions de Ferrare. Les Florentins, en 1494, attendent l'heure fixée par les étoiles pour conférer le bâton de général à Paul Vitelli. Le cardinal Pierre d'Ailly, qui avait proposé la réforme du calendrier, soutient, devant le concile de Constance, que les signes astrologiques indiquent la lutte de l'Empire avec l'Église, et il s'évertue à les faire concorder avec les enseignements de la théologie et de l'histoire [1]. Lucio Bellanti réplique, dans l'*Astrolo-*

un livre : *De incognitis vulgo* (ms. à la Bibl. nat. de Turin) qui est, en grande partie, consacré à l'astrologie.

En 1482, — à Bologne, — autre procès, qui aboutit à la condamnation d'un certain Georges de Novare. On lui tenait rigueur surtout d'avoir enseigné que la conjonction de Jupiter avec Saturne avait produit la religion hébraïque ; sa conjonction avec Mars, la religion chaldéenne ; sa conjonction avec le Soleil, la religion égyptienne ; sa conjonction avec Vénus, la religion musulmane ; sa conjonction avec Mercure, la religion chrétienne, — et que, plus tard, sa conjonction avec la Lune produirait la religion de l'Antechrist.

L'astrologue Luc Gauric fut consulté par Paul III, par Laurent II et par Jules de Médicis. A son tour, Catherine eut recours aux lumières de Gauric et lui fit tirer l'horoscope d'Henri II : le Soleil, Vénus et la Lune s'y trouvaient en conjonction. Cet horoscope fut soumis au contrôle de G. Siméoni, puis, confirmé par Nostradamus et par Cardan. Mais, d'après Gassendi (*op.*, t. II, sect. 2. *Physica*, l. VI, p. 745), celui-ci se trompa. Cf. E. Defrance, *op. cit.* Et de Luc Gauric : *Axiomata super diebus decretoriis*, Ven. 1504. *Tractatus astrologicus*, Ven. 1552. *De sorte hominum*. *Ibid.*

Richelieu et Mazarin devaient, plus tard, consulter Jean Morin. Il est inutile d'insister ici sur la renommée extraordinaire de Michel Nostradamus, auteur des *Centuries*, qui était révéré à l'égal d'un prophète.

1. En 1574, Tycho-Brahé devait, à son tour, prononcer, à l'Université de Copenhague, un discours démontrant que l'astrologie s'accordait avec la raison et avec la religion. Il croyait tant à cette « science » qu'il refusa de se marier, affirmant que les astres prédisaient un sort funeste aux enfants qu'il pourrait avoir de son épouse.

Le grand mathématicien Cavalieri prétendit révéler, dans *la Roue*

giæ defensio, aux attaques de Pic de la Mirandole. Le livre du *Pourquoi*, de Manfredi, est également un plaidoyer à l'appui de cette science bien fragile dont s'autorisera Stoefler, en 1524, pour prédire un déluge universel [1]. Dans son traité de *la Vie humaine*, Marsile Ficin ne craint pas de rapporter les maladies et l'efficacité des remèdes à l'influence des étoiles.

Les sciences occultes [2] sont assez exactement représentées,

planétaire, ce que font les étoiles dans leurs sphères et le processus de leur influence sur les choses de la terre.

Borelli écrivit une défense de l'astrologie pour Christine de Suède.

Pareille thèse datait de fort loin : cf. *Tractatus medicinalis astrologiæ*, per Fratrem Nicolaum de Paganica, ordinis Prædicatorum compilatus ad laudem et gloriam summæ et ineffabilis Trinitatis 1330. bibl. Saint-Marc, ZL 534.

1. Montucla, *Histoire des Mathématiques*. Paris, an X, 4 vol. in-4, t. IV, p. 376. « Stoefler (mathématicien souabe), qui publia pendant de longues années des éphémérides farcies de prédictions astrologiques, annonçait dans celle de 1499, pour 1524, une effroyable inondation dans toute l'Europe, à cause de la réunion de planètes supérieures dans le signe des Poissons, prédiction qui fut renouvelée en 1521 par J. Virdangus, dans un écrit particulier ; les bateaux en renchérirent dans toute l'Allemagne, mais cette prédiction fut réfutée par Augustin Niphus et Georges Transtetter, et mieux encore par l'événement ; car cette année fut un peu plus sèche que les précédentes. » Cf. Machiavel, *Œuvres compl.*, t. II, p. 667, *Lettres familières, Lettre LI, à Francesco Guicciardini*, 1521. « Je me jette sur le déluge que l'on nous annonce, sur le Turc qui doit passer en Italie, etc. » — L'ouvrage de Niphus est intitulé : *De falsa diluvii prognosticatione quæ ex conventu omnium planetarum, qui in Piscibus continget anno 1524, divulgata est Libri tres.* Neapoli, 1519, in-4. — Cf. Naudé, *in Judicio de A. Nipho*, p. 48. « *Niphus libellum suum de falsa diluvii prognosticatione Carolo V obtulit.* »

Épouvanté, Auriel, médecin toulousain, vendit tous ses biens pour faire construire une « arche ».

2. A rapprocher de ce qui précède, ce fragment des *Conférences du Bureau d'Adresse* (Lyon, Valançol, 1666), d'où il résulte que toutes ces croyances devaient encore être partagées, en France, au milieu du XVIIe siècle, par des esprits cultivés : t. III, LXXXe conférence : S'il y a quelque art de deviner (p. 239) :

...Le deuxième dit : « Que la divination estoit une prédiction des choses futures, qui sont cachées et éloignées de nostre connoissance. Elle est de trois sortes. Car ou elle vient de Dieu, et s'appelle Prophétie, ou des Démons, d'où elle est dite démoniaque, ou des causes purement naturel es, et se dénomme présage ou conjecture. La Prophétie est une inspiration divine, qui prévoit et déclare avec une vérité immuable et une très grande certitude les choses qui sont éloignées de nous. Elle a esté exercée au commencement par les Prestres de la loy, par le moyen de

à la fois dans leur variété et leurs relations réciproques, par Corneille Agrippa de Netteisheim, dont l'étude est l'introduction toute naturelle à celle de Jérôme Cardan. Corneille Agrippa, sans doute, n'est pas d'origine italienne. Mais, au

l'*Urim et Thummim*, qui estoient les 12 pierres précieuses attachées au Rational, qui dépendait de l'Ephod ; et puis, par les Prophètes instruits en songe ou vision, d'où ils estoient appellez les Voyans. La divination démoniaque est une signification des choses cachées, par le moyen du pacte tacite, ou expres, dont on est convenu avec le Démon : lequel, pouvant bien déclarer les choses qui ont paru par quelque acte extérieur, comme les autheurs de larcins, les choses perduës, ou celles qui sont à venir, dépendantes des causes naturelles et nécessaires, mais non celles qui procèdent des causes purement libres ou contingentes, les devins ses disciples n'en peuvent pas savoir plus que leur maistre. Cette divination estoit de deux sortes. La première s'appeloit Démonomantie, en laquelle les démons rendoient eux-mesmes response dans les grottes, bois, taillis, ou statuës ; quelquesfois, par le moyen des bestes, ou des hommes ; souvent, par les femmes, rendans leurs oracles par leur bouche, estomac ou ventre, mais ordinairement ambigus et douteux, de peur de se mesprendre. L'autre s'appelle Manganie ou Goëtie, dont la plus détestable espèce est la Necromantie, qui enseigne à tirer response par la bouche des morts. Les autres plus remarquables sont : I. L'Hydromantie, ou divination par le moyen d'eaux, dans lesquelles ils versent des gouttes d'huile, ou jettent trois pierrettes, observant les sections des cercles qu'elles décrivent. II. La Lecanomantie, par le moyen d'un bassin plein d'eau, du fond duquel ils entendent des responses, y ayans jeté quelques lames d'or et d'argent, et des pierres précieuses imprimées de characteres. III. La Gastromantie, par des bouteilles de verre pleines d'eau, dans lesquelles une femme grosse ou un enfant pur voit des images. IV. La Catoptromantie, par les miroirs. V. La Crystallomantie, par des cristaux cylindriques. VI. La Dactylomantie, par bagues enchantées, comme fut celle de Gygès. VII. L'Onychomantie : en graissant l'ongle d'un enfant d'huile et de suye et le tournant vers le Soleil, ils disent voir ce qu'ils demandent. VIII. L'Aëromantie, par les conjurations de l'air. IX. La Coscinomantie : tournans le tamis ou crible qu'ils mettent sur des ciseaux pour découvrir celui qui est soupçonné de quelque crime ; et jusques à remarquer, en rotissant la teste d'un asne, quelle grimasse elle faisait sur les charbons, ce qu'ils appellent Cephalæonomantie. Toutes ces espèces de divination présupposent un pacte expres, ou tacite, avec le Demon. Mais celles qui se font sans pacte étoient III : Aruspices, Augures et Sorts. Les Aruspices tiroient des conjectures des bestes qu'on alloit immoler, de leurs entrailles, de la couleur, du mouvement ou bruit du feu qui les consumoit, des figures que fait la cire fonduë jetée en l'eau (Céromantie) : comme la Daphnomantie, du bruslement du laurier ; lequel s'il petilloit beaucoup, c'estoit bon signe, et mauvais, s'il ne menoit point de bruit. L'Omphalomantie, lorsque, par les nœuds aherans au nombril et secondines, les sages-femmes prédisent combien l'accou-

cours de son existence aventureuse, il a commandé des troupes en Italie; comme délégué du cardinal de Sainte-Croix, il a assisté au concile de Pise ; il a professé la théologie à Pavie. D'autre part, il a également enseigné à Dôle, à Paris, à Lyon.

chée aura d'enfans à l'avenir. L'Amniomantie, lorsqu'on augure ce qui arrivera à l'enfant par la couleur rouge ou livide de la tunique amnios. La Parthenomantie, lorsque, pour reconnoistre la virginité, on mesure la grosseur du col avec un fil, ou l'on fait prendre en breuvage une agathe réduite en poudre subtile ; celle qui n est pas vierge la revomissant. Les augures ou aruspices se prenoient par la considération du ciel, des oyseaux et des bestes à quatre pieds, prodiges et aventures : telle qu'estoit celle des Serviliens, lesquels, selon Pline, avoient une monnoye d'airain qu'ils nourrissoient d'or et d'argent, laquelle croissoit lorsqu'il devoit arriver quelque bonheur à leur famille, et diminuait lors de quelque péril prochain. Les sorts illicites sont la Cleromantie, qui comprend les sorts d'Homère et de Virgile ; l'Alectryomantie, qui opère par un coq mangeant des grains de blé posés sur les lettres de l'Alphabet; l'Onomantie, par les noms ; l'Arithmantie, par les nombres. Enfin, la divination naturelle, qui est une conjecture, se tire ou des Astres comme l'Astrologie judiciaire, ou de l'air et de ses diverses dispositions, ou de la mer, ou des arbres, comme quand on prédit la peste en voyant les roses ou violettes fleurir sur la fin d'Automne. Les animaux en fournissent aussi : les souris quittans un logis signifient sa chute ou embrasement, et les passereaux abandonnans une contrée denoncent la peste et infection de l'air.

Le troisième dit : La divination ne se prend pas icy comme en parle Hippocrate en ses Prognostiques, lorsqu'il dit qu'il n'y a rien qui fasse plus ressembler les Médecins à Dieu que de prédire les choses à venir à un malade, et celles qui luy sont desja avenuës. Car il entend parler des prédictions de la Médecine, et icy deviner est affirmer quelque evenement dont nous ne voyons aucune cause ny signe vraisemblable. Car si, voyant l'arc-en-ciel, je prédis la pluye, ou qu'un arbre aura bien du fruit lorsqu'il est bien fleury, ou qu'un malade, estant fort inquiété la nuit qui précède son septième jour, aura une crise, ce n'est pas deviner. Mais bien, si, ne connaissant point un prisonnier ny ses affaires, je devine s'il sera mis en liberté ou non, si un inconnu à moy sera marié, combien il aura d'enfans, et telles autres choses qui n'ont point de causes nécessaires, ny mesmes contingentes, qui me soient connuës. D'où appert qu'il n'y a point d'art de deviner : l'art estant un amas de plusieurs préceptes tendans à quelque fin utile, qui ne se peut rencontrer en la divination ; laquelle, se trouvant mesmes certaine, n'apporteroit que du désespoir ou de la negligence, et les preceptes n'estant que de choses qui arrivent nécessairement, ce dont nous ne sçavons pas la cause ne peut estre sceu par preceptes. De sorte que les aruspices, augures, sorciers, généthliaques et généralement tous ceux qui se meslent de deviner, en quelque manière qu'ils le fassent, sont des imposteurs.

Le quatrième dit : Que nostre âme, estant immortelle, estoit aussi

où il a même exercé la médecine. Il a été lié avec Charles de Bourbon. Ses principaux ouvrages sont : le *De Incertitudine et varietate scientiarum declamatio invectiva* (1527)[1], traduit en français par Louis Mayenne Turquet (1582), le *De Nobilitate et præcellentia feminæi sexus declamatio*, écrit pour flatter Marguerite d'Autriche, et traduit par Gueudeville (1726) ; le *De Occulta philosophia* (Anvers et Paris, 1531, traduit en français par Le Vasseur). Il se vantait de pouvoir expliquer à livre ouvert le divin Trismégiste. On raconte qu'impudemment, il offrit à Charles-Quint de lui procurer d'immenses trésors, par le moyen de la magie, mais que, pour toute réponse, l'empereur lui ordonna de quitter ses États[2]. Bref, ce fut un

capable de connoistre les choses à la façon de l'éternité, laquelle, estant une entière et parfaite possession tout en un coup d'une vie sans bornes de devant ny d'après, connoist tout en mesme temps, les choses futures luy estans toutes présentes, comme, au contraire, dans le temps, les choses sont vuës successivement, la connoissance de l'éternité estant semblable à celle d'un homme qui voit toute une armée en mesme temps du haut d'une montagne, et celle du temps, à celuy qui voit par un trou passer chaque soldat de cette armée l'un après l'autre. C'est pourquoy il ne faut pas s'estonner si les hommes n'affectans rien tant à l'égal de l'éternité et d'estre semblable à Dieu desirent connoistre les choses à la manière de Dieu, auquel l'avenir est présent. Aussi, cette inclination estant naturelle à toutes personnes, afin qu'elle ne soit point en vain, ils doivent avoir une puissance pour en venir à bout en cette vie. Ce qui se fait principalement, lorsque l'âme se délie de son corps comme dans le sommeil, l'extase, profonde contemplation, et ès moribonds, qui prédisent ordinairement les choses qui doivent arriver.

1. Henri Corneille Agrippa semble abonder dans le sens de Machiavel, tout en s'abritant derrière l'autorité d'Aristote, lorsqu'il écrit à propos des lois et des religions : « Sic enim ait in Politicis (Aristoteles), oportet principem præ aliis deicolam videri..... ac tandem omnes istae religionum leges nullo alio fundamento incumbunt quam suorum institutorum placitis ; nec aliam insuper certitudinis regulam habent nisi ipsam credulitatem ». (*De Incertitudine Scientiarum.*)

2. Il fut recherché, en revanche, par le marquis de Montferrat, par Henri VIII d'Angleterre, par Marguerite d'Autriche, et par le chancelier Gattinara. François Ier l'eut pour médecin.

Il vulgarisait les idées contenues dans les livres de Reuchlin : le *De Verbo mirifico* et le *De arte cabalistica*, qui furent mis à l'Index par le concile de Trente (de même, l'enseignement de Reuchlin fut condamné, à Paris, en 1514). Il avait raillé les scolastiques, dans les *Litteræ obscurorum virorum*, écrites en collaboration avec Ulrich de Hutten.

Pareillement, Corneille Agrippa fut en guerre avec les théologiens de Louvain et de Cologne, et il dut composer plusieurs apologies de ses

érudit nomade, à l'érudition vaste, mais quelque peu embrouillée, et à l'esprit aigri. Misanthrope et atteint de la folie de la persécution, il prétendait, avant Rousseau, que les sciences et les arts corrompent l'humanité. Quoi qu'il en soit, à elle seule, son œuvre : *La Philosophie occulte*, est extrêmement significative. Dans ce traité, qui lui valut un an de prison, à Bruxelles, sous l'inculpation de magie, il développe les idées suivantes. De même qu'il y a trois mondes : le corporel, le céleste et l'intellectuel, il y a trois magies : l'une naturelle, l'autre céleste et la troisième religieuse, laquelle consiste en cérémonies. Les éléments, alors même que les apparences ne nous le révèlent pas, possèdent des propriétés miraculeuses : le feu terrestre est un reflet de celui du ciel ; l'air, un miroir où se peignent les images des choses ; en pénétrant par des pores imperceptibles dans le corps des animaux et des hommes, il est capable de faire naître les songes, les pressentiments, les prévisions, même sans le concours des esprits ; par son intermédiaire, les idées peuvent se communiquer à de prodigieuses distances. Puisque les éléments entrent dans la composition de toute chose, même des sensations et des passions, chaque chose est soumise à l'empire de l'élément avec lequel elle a le plus d'analogie. Les attributs inhérents aux objets sont de trois espèces : les uns proviennent des éléments mêmes, comme le chaud et le froid ; les autres de diverses combinaisons, comme les forces corroborantes, dissolvantes et digestives ; d'autres se réfèrent à des parties déterminées du vivant. A côté de ces forces, plus ou moins patentes, il en existe d'autres, dont on cherche vainement la cause, comme celle qui attire le fer ou celle qui neutralise le poison ; ces forces occultes diffèrent aussi des forces élémentaires et ordinaires, par ce fait qu'appliquées en quantité minime, elles ont des effets immenses. D'où tirent-elles leur origine ? Par l'intervention des esprits célestes et sous l'influence des astres.

doctrines. Toutefois, il finit par se lier d'amitié avec Luther et Melanchton, après avoir adhéré au protestantisme.

Cf. aussi son traité *De triplici ratione cognoscendi Deum*, d'inspiration à la fois mystique, néo-platonicienne et cabalistique, qui fait songer à certaines pages de J. Pic de la Mirandole.

explique Agrippa, les choses terrestres reçoivent certaines vertus occultes de l'Ame du monde, qui, mobile par elle-même, ne saurait être unie au corps inerte et immobile que grâce à l'intermédiaire d'un esprit universel : celui-ci permet aux vertus de l'âme du monde d'exercer leur action. Il a sa source dans les astres. Aidé par lui, on peut produire tout ce dont il est lui-même capable, pourvu qu'on ait eu d'abord l'art de le séparer des éléments, ou d'employer les choses dont il imprègne la substance. Qu'on l'isole, par exemple, de l'or et de l'argent, et il sera facile de reproduire ces métaux. Agrippa assure avoir vu faire et fait, en personne, cette séparation ; il aurait transformé d'autres métaux en or, mais seulement dans une quantité égale à celle dont il aurait réussi à extraire l'esprit universel. Il fallait donc déjà de l'or quand on voulait faire de l'or : aveu précieux chez un alchimiste !...

Celui qui aspire à toutes ces merveilles, propres à l'occultisme, doit bien se remémorer ceci : 1° tous les êtres inclinent vers ceux de même nature et tendent à s'en assimiler d'autres ; aussi, avec certaines parties ou organes d'animaux dont Agrippa fournit la nomenclature, parvient-on à exciter l'amour générateur ou à prolonger la vie ; — 2° tous les êtres ou tous les corps s'attirent ou se repoussent mutuellement : l'aimant attire le fer, l'émeraude la faveur des grands ; le jaspe rend moins laborieux les accouchements, l'agate fait jaillir l'éloquence, le saphir est un aphrodisiaque, l'améthyste incite le sang à s'écouler sans peine ; — 3° certaines propriétés appartiennent à toute l'espèce ; d'autres à quelques individus seulement ; les unes à toute la substance, les autres à quelques parties. Celles-ci se retrouvent chez tous les animaux durant leur vie, mais celles-là persistent même après la mort. Il n'est donc pas indifférent d'emprunter ces propriétés à des sujets vivants ou à des cadavres. Bref, tout est dans le tout et agit sur le tout. Les êtres sublunaires reçoivent des astres leurs propriétés et leurs vertus ; les rapports des choses avec les astres se déterminent selon la figure, le mouvement, l'analogie, ou la diversité de rayons, de couleur, d'odeur, etc. Le feu, le sang, les esprits vitaux, les

pierres fines à pointes d'or et scintillantes subissent l'influence du soleil. Si les caractères des choses varient à l'infini, c'est que les astres, dont les choses dépendent, sont eux-mêmes innombrables. Au surplus, il faut oser le confesser, l'astrologie est encore dans l'enfance ; jusqu'ici, les savants n'ont saisi qu'une faible partie des vertus et des rapports contenus dans la nature. Combiner les forces attractives de l'univers, pour rapprocher le monde supérieur du monde inférieur et transmettre à celui-ci les vertus de celui-là, tel est justement le but de la magie. Agrippa enseigne donc les moyens de ravir à la nature l'usage de l'esprit universel, de ressusciter les morts, d'évoquer les âmes des trépassés, d'établir un commerce entre les êtres animés et les corps inanimés ; il indique comment on empêche les oiseaux de voler, les bâtiments de sortir du port, les flammes de s'élancer, comment on prépare des poisons, des philtres, des amulettes, des formules magiques. Le meilleur dissolvant est le sang de la hyène ou du basilic ; les meilleures suffumigations sont faites de spermaceti, d'alun, de musc, matières qui, mélangées de telle ou telle façon, sont excellentes pour les évocations. L'esprit vital, tiré du sang le plus pur, en passant des yeux de celui qui opère dans ceux des autres personnes, les fascine et, pénétrant jusqu'au fond de leur cœur, les comble de joie ou de tristesse. Des gestes, des regards, de la forme du corps ou de certains membres, on déduit des pronostics très sûrs ; à ce point de vue, on ne saurait trop étudier les animaux, dont l'instinct est, d'ailleurs, plus sublime que la raison humaine, et tient de la divination.

Par ce qu'elles représentent ou par le prestige émané de celui qui les a destinées à signifier telle ou telle chose, les paroles aussi peuvent être chargées de forces miraculeuses. En outre, l'émotion de celui qui les profère et les anime de son esprit ajoute une nouvelle efficacité aux airs et aux formules d'incantation. Les lettres hébraïques, ayant plus de similitude avec le monde et les corps célestes, semblent renfermer plus d'énergie que les autres. — Les choses sublunaires étant réglées par nombre, poids et mesure, harmonie, mouvement et lumière, les mathématiques sont à la base de la magie. Substances plus parfaites, plus spirituelles, plus

voisines du « premier ciel » que les êtres sublunaires, les Nombres président à l'organisation du Cosmos, dans ses détails les plus infimes. Ainsi, la verveine guérit la fièvre tierce, si on la coupe à la troisième articulation, et la fièvre quarte, si on la coupe à la quatrième ; en effet, chaque nombre a des propriétés et des vertus spéciales bien plus admirables, certes, que celles qui se rattachent aux objets d'ici-bas. Agrippa est amené à parcourir toute l'échelle du Septénaire. L'unité, qui est l'essence et le principe vivant du tout, comprend dans l'archétype la lettre A ; dans le monde intellectuel, l'âme universelle ; dans le céleste, le soleil ; dans l'élémentaire, la pierre philosophale ; dans le microcosme, ou composé vivant, le cœur ; dans l'enfer, Lucifer. La dualité, ou dédoublement à partir de l'unité, comprend, pour l'archétype, les noms de Dieu ; pour le monde intellectuel, l'âme cosmique et les anges ; pour le monde céleste, le soleil et la lune ; pour l'élémentaire, l'eau et la terre ; pour le microcosme, le cœur et le cerveau ; pour l'enfer, les Behemoth et le Léviathan. Nous ne poursuivrons pas jusqu'au bout ce déroulement du Septénaire. L'occultisme d'Agrippa est, en somme, l'amalgame, plus ou moins cohérent, d'idées pythagoriciennes, néo-platoniciennes, et de croyances, plutôt superstitieuses, qui relèvent des religions orientales.

La foi dans la sorcellerie, loin de s'éteindre aux approches du XVIe siècle, prit alors une extension considérable. On conjectura que les suppôts de Satan et, en particulier, les femmes qui avaient conclu un pacte avec le Démon, formaient une sorte de société secrète, avec ses chefs et ses assemblées. Les membres de cette société se réunissaient certains soirs, dans des lieux écartés [1]. Là, ils s'abandonnaient aux plaisirs charnels, à des réjouissances sacrilèges et ils blasphémaient, ils foulaient aux pieds les emblèmes du culte, ils ridiculisaient les dogmes de l'Église. Le diable assistait à leurs ébats, soit sous la forme humaine, soit sous l'apparence d'un gros bouc noir,

1. Au mont Tonale en Lombardie, au Barco de Ferrare, à l'esplanade de la Mirandole, au mont Paterno de Bologne, au noyer de Bénévent, etc.

autour duquel dansaient les affiliés[1]. En Italie, le diocèse de Côme semble avoir été particulièrement désolé par les exécutions et les supplices qu'ordonnaient les inquisiteurs très zélés et très convaincus, sans doute, de l'existence réelle de la sorcellerie : quarante et une victimes y furent livrées au bûcher en 1485 ; Barthélemy Spina affirme qu'on y instruisait dans une année les procès de plus de mille individus, parmi lesquels on en brûlait plus de cent[2]. De pareils châtiments, à eux seuls, auraient été bien faits pour suggestionner[3] les personnes imaginatives ou atteintes d'hystérie, à divers degrés. Une curiosité malsaine et le désir de braver les foudres de l'opinion et de l'Église poussaient bien des malheureuses à feindre d'être soumises à l'empire de Satan, et les crises nerveuses qui coïncidaient avec leur interrogatoire paraissaient confirmer cette mystérieuse possession qui échappait alors à une explication scientifique[4]. Quoique l'Inquisi-

1. Cf. *Zauber Biblioth. oder von Zauberei, Theurgie und Mantick, Zaubereren, Hexen und Hexen-processen, Doemonen, Gespentern und Geistererscheinungen*. Munich, 1829 (périodique dirigé par G. Conrad Horst).

2. En 1568, à Pavie, Bernardino de Cristiani fut emprisonné par le Saint Office, sous l'accusation de magie et de sorcellerie. Pour le même motif, en 1619, le sénat de Milan fit brûler deux femmes. Dans l'espace de quatre ans, sur le territoire de Bormio, trente-cinq personnes furent livrées aux flammes du bûcher. Neri-Grazzano, cf. *Studi critici*, per nozze, Torino, 3 feb. 1912.

Pierre de l'Estoile dit, dans ses *Mémoires*, que l'on comptait trente mille sorciers à Paris ; Pierre Crespet, qu'au temps de François I[er], leur nombre se chiffrait par cent mille !

3. Sur le rôle de la « suggestion », cf. plusieurs anecdotes : Le médecin Marcel Donato, appelé auprès d'une dame de Mantoue qui se croyait ensorcelée, fit semer dans les déjections de la malade des clous, des plumes, des aiguilles : celle-ci, persuadée qu'elle les avait rendus, fut instantanément guérie.

Les onguents et les suffumigations qu'employaient les prétendues sorcières, pouvaient agir sur leur imagination, car il y entrait, au dire de Porta et de Cardan, du solanum somnifère, de la jusquiame et de l'opium, de la belladone, du datura stramonium, de la mandragore et du laudanum. Gassendi endormit de la sorte plusieurs paysans, en les avertissant qu'ils seraient emportés au sabbat ; à leur réveil, ils racontèrent les détails de l'assemblée nocturne à laquelle ils avaient assisté.

4. Montaigne, avec le sourire de son aimable scepticisme, insinue « qu'une sorcière mérite plutôt de l'ellébore que de la ciguë » (Ducros, *les Encyclopédistes*). Par contre, un des meilleurs médecins de l'époque,

tion [1], le plus souvent très sincère dans ses poursuites, ait fait imprimer au grand jour son code de procédure [2], on ne tarda pas à discuter sur ces matières. Samuel de Cassini, moine franciscain, ayant entrepris de prouver que le démon ne transporte pas effectivement les sorcières au sabbat, mais produit chez elles un ravissement extatique, durant lequel elles se figurent voler dans l'air ou être mêlées à une foule nombreuse, le dominicain Jean Dodone soutint que le vol avait lieu parfois dans les conditions indiquées [3]. Jean Nider [4], Nicolas Jaquerio [5], Barthélemy Spina [6], Paul Gallandi [7], légiste florentin, qui avait été d'abord d'un avis différent, Jean-François Pic de la Mirandole [8], qui voulait surtout faire cesser les scandales suscités par la fréquence des supplices, le Père Jérôme Menchi de Viadana [9] défendirent la même thèse et l'existence objective de

Ambroise Paré, soutient la réalité des opérations diaboliques, quoiqu'elles lui paraissent aussi difficiles à expliquer que l'action de l'aimant sur le fer. Il dit avoir vu lui-même des maladies démoniaques, comme en virent le fameux Jean Langio et Félix Plater, qui renvoyait les acataleptiques aux exorcistes.

1. Cf. N. Eymeric, *Directorium Inquisitorum*. — Cæs. Carena, *De officio sanctæ inquisitionis*. — Fr. Pegna, *Praxis Inquisitorum*. — Fr. Aloysius Bariola, *Commentarium in Directorium Inquisitorum*, Milan, 1610. — Elysée Massini, *Arsenal sacré, ou Pratique de la Sainte Inquisition*, Bologne, 1665.

2. Cf. sur les enquêtes, les interrogatoires, etc., deux ouvrages conçus dans un esprit tout à fait opposé : 1° le *De Strigiis* du Frère Bernard Rategno, de Côme, qui fait suite à la *Lucerna*, et qui, daté de Milan 1666, fut réimprimé un grand nombre de fois, et commenté par F. Pegna. 2° le *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas* (Rinthel, 1631) du jésuite Spée, à la fois bien informé et très équitable, sorte de précurseur de Beccaria, qui eut l'honneur de soulever contre lui une foule d'ennemis aveuglés, tels que Benoît Carpzovius, Daniel Sennert, Méric Casaubon, Joseph Glanvil, G.-B. Van Helmont, Conrad Hartz, C.-F. Garmann.

3. Cf. Fr. Victoria, *Prælectiones théolog.*, l. II, de Magia.

4. *Myrmecia bonorum*, seu formicarium ad exemplum sapientiæ de formicis. De visionibus et revelationibus.

5. *Flagellum hæreticorum fascinariorum*.

6. *De Strigibus*, 1523, et quatre apologies, en 1525.

7. *De sortilegiis*.

8. *Strix, sive de ludificatione dæmonum*, 1523. Cf. la dédicace de la version italienne, donnée à Venise, en 1556, par le Frère Léandre Alberti, sous le titre : *Livre dit sorcière*, ou *Des illusions du démon*.

9. *Compendio del arte esorcistica*, e possibilita delle mirabili e stupende operazioni delli demoni e dei malefici, con li rimedii opportuni alle infermita maleficiali (Venise, Bertano, 1605).

ces honteuses orgies. Mais les contradicteurs ne manquaient pas. Lorsqu'en 1523, Léandre Alberti sévit contre les inculpés de la Mirandole, on l'accusa d'avoir montré trop de rigueur envers de pauvres femmes naïvement abusées. Le sénat de Venise désapprouva l'excessive sévérité de l'Inquisition dans la Valcanonica et décida que, pour statuer sur les procès de cette espèce, les recteurs des villes se joindraient désormais aux ecclésiastiques. Le franciscain Alphonse Spina [1], le jurisconsulte Ambroise Vignato [2], Ulric Molitor [3], professeur à Pavie, qui niait que le démon engendrât comme incube ou comme succube, Jean-François Ponzinibio [4] de Plaisance, d'autres encore [5], s'attaquèrent à l'opinion du vulgaire, en s'appuyant à la fois sur la raison et sur un canon du pape Damase [6], où les voyages aériens des sorcières étaient mis sur le compte de l'auto-suggestion. Au surplus, ils n'eurent pas si rapidement gain de cause. Un exemple nous le démontrera : Pierre Borboni, archevêque de Pise, ayant consulté les savants de cette Université, sur le cas de certaines religieuses en état d'obsession, Celse Césalpino [7] répondit que ce phénomène n'était pas naturel, et qu'il fallait y appliquer les remèdes d'Église. A son tour, Jean Wierus [8], qui avait dévoilé les fraudes et critiqué les préjugés de son siècle, vit se lever contre lui des adversaires puissants, tels que Thomas Eraste, Daniel Sennert, Lambert Daneo, Jean Campano, Jacques, roi d'Angleterre, et l'illustre Jean Bodin auquel devaient, d'ailleurs, répliquer Jean-Georges Godelmann [9] et Martin Bielmann [10]. Un jésuite flamand, Martin Delrio, dans un

1. *Fortalitium fidei* (éd. Nuremberg, 1494).
2. *De hæresi.*
3. *De pythonicis mulieribus*, 1480.
4. *De Lamiis et excellentia utriusque juris.*
5. André Alciat, *Parergon juris.* — Martin d'Arles, *De superstitionibus.* — Reginald Scot, *Discovery of Witchcraft*, 1584.
6. Non authentique, ainsi qu'on l'a démontré depuis lors.
7. *Dæmonum investigatio peripatetica*, in qua explicatur locus Hippocratis, si quid divinum in morbis habeatur, Florence, 1580.
8. *De præstigiis dæmonum et incantationibus ac veneficiis*, lib. VI. *Liber apologeticus, Pseudomonarchia dæmonum ; De Lamiis*, Bâle, 1564.
9. *De magis, veneficis et Lamiis.*
10. Ἐξέτασις *de magicis actionibus*.

traité [1] qui déborde d'érudition, et qui dénote successivement une pénétration, une indépendance d'analyse assez rare pour l'époque, et une tendance fâcheuse à accepter sans contrôle les témoignages suspects, s'efforça de réduire à néant les objections des sceptiques ou même des théologiens qui refusaient d'admettre les idées courantes sur la sorcellerie, et mérita, avec l'estime de ses supérieurs, l'admiration de Juste Lipse.

Son ouvrage est divisé en six livres, et chacun d'eux en plusieurs questions. Après avoir parlé des démons en général et de la nécessité d'en traiter à fond, à un moment où le maléfice s'associe à l'hérésie, Delrio s'occupe de la magie. Celle-ci est naturelle, artificielle ou diabolique. Le prestige de l'imagination, des amulettes, des paroles mystérieuses, des nombres, l'alchimie, les pactes extrinsèques ou intrinsèques avec le diable, les rapports impurs des incubes et des succubes, la faculté attribuée au démon de transformer ou de rajeunir les corps, de causer l'extase, de ressusciter les morts, les assemblées des sorcières sur lesquelles l'auteur fournit d'abondants détails, les maléfices, opérés soit avec des poudres, des herbes, des brins de paille, des onguents, soit avec le souffle, les menaces, les louanges, soit avec l'eau bénite et autres choses saintes, et qui ont pour objet d'empêcher le sommeil, de semer la haine ou l'amour, d'empoisonner, de mettre obstacle aux accouchements, de tarir le lait, de faire périr par envoûtement un ennemi, la divination des choses futures, à propos de laquelle Delrio distingue ce qui est divin de ce qui est humain ou diabolique, les jugements de Dieu, les moyens déplorables ou iniques qu'ont le droit d'employer les juges, dans les procès de sorcellerie, où, sous promesse de libération, ils arrachent des aveux aux accusés, l'inviolabilité du secret de la confession, l'utilité surnaturelle des reliques, des scapulaires, des bénédictions, des agnus dei et du sel consacré, telles sont les questions examinées dans cet ouvrage, où les anecdotes alternent avec les contro-

1. *Disquisitionum magicarum libri sex*, quibus continetur accurata curiosarum artium et vanarum superstitionum confutatio, utilis theologis, jurisconsultis, medicis, philologis, éd. Lyon, 1612.

verses. Les évêques et les pontifes, *dans l'ensemble*, ne révoquaient pas en doute la réalité de la sorcellerie : citons seulement la bulle lancée en 1484 par Innocent VIII qui envoya deux inquisiteurs : Henri Institor et Jacques Springer, avec mission d'extirper de l'Allemagne cette plaie affreuse, les instructions données en 1494, 1521, 1523 et 1623 au redoutable Tribunal par Alexandre VI, Léon X lui-même, Adrien VI et Grégoire XV ; les lettres, les communications ou les édits d'Augustin Valerio, évêque de Vérone, de saint Charles Borromée et de Philippe Visconti, évêque de Côme. Qu'il s'agisse de papes ou d'autres personnages haut placés dans la hiérarchie ecclésiastique, l'attitude officielle est à peu près invariable et trahit les mêmes convictions et les mêmes craintes. Elle se reflète à merveille dans la célèbre bulle de Sixte-Quint qui condamne la géomancie, l'hydromancie, l'aéromancie, la pyromancie, l'oniromancie, la chiromancie, la nécromancie, interdit de jeter les sorts avec des grains de froment ou des fèves, de pratiquer pactes ou enchantements, de brûler des parfums ou des cierges au diable, de lire des ouvrages d'astrologie, de faire l' « ascendant », de tracer des pentagones ou autres figures cabalistiques, et frappe de réprobation non seulement ceux qui, par le moyen des possédés ou des femmes lymphatiques ou fanatiques, interrogent le démon sur l'avenir, mais aussi ces créatures dignes de la damnation qui conservent le démon dans des fioles et l'adorent, après avoir oint avec de l'eau ou de l'huile la paume de leurs mains et leurs ongles. Selon Wierus, la plupart des protestants, comme la plupart des catholiques, regardaient les rites du sabbat et de la magie comme des vérités démontrées [1]. Luther croyait aux œuvres du démon ; Mélanchton défendait l'astrologie ou destin physique contre Pic de la Mirandole et relatait de nombreux cas annoncés par des conjonctions de planètes ; il louait fort Jacques Millich pour avoir proclamé la nécessité d'associer l'astrologie à la médecine ; il avait pour ami Jean Carion, astrologue de cour, et auteur de pronostics imprimés. Théo-

1. Tommasio *De origine processus inquisitorii contra sagas*, § 81 ajoute que les protestants n'osaient contredire Delrio, bien qu'il eût fort mal parlé de Luther et de la Réforme.

dore de Bèze taxait de scepticisme le Parlement de Paris qui hésitait à allumer des bûchers [1]. Beaucoup de ceux qui répliquèrent à Wierus avec le plus de vivacité étaient des anglicans.

On voit dans quelle atmosphère se trouvent plongés les philosophes de la Renaissance italienne que l'on a pu appeler des libertins. On voit entre quels systèmes, tantôt très divergents par leurs tendances et leurs conclusions extrêmes, tantôt plus ou moins mêlés les uns aux autres par les commentateurs ou les conciliateurs, chacun d'eux doit opter, à cette époque d'intense fermentation intellectuelle où il est assez délicat de discerner des nuances quelquefois subtiles. A côté du plotinisme, qui est devenu l'allié de l'orthodoxie, il y a un néo-platonisme dérivé de Proclus et de ses successeurs qui, de plus en plus, s'écarte du dogme. A côté de la scolastique thomiste, qui transpose Aristote sur le plan du christianisme, il y a un péripatétisme averroïste ou alexandriste, qui essaye de reconstituer dans sa pureté et son exactitude la doctrine du maître, et qui la fait paraître plus ou moins en désaccord avec la doctrine chrétienne, *sur des points aussi essentiels que la nature ou les attributs de Dieu et l'immortalité de l'âme humaine.* A côté de l'épicurisme, qui nie la Providence et qui ruine toute croyance à une autre vie, il y a un stoïcisme assez complexe dont la métaphysique aboutit au panthéisme et que, cependant, sur certaines questions capitales, des écrivains religieux invoquent à l'appui de l'orthodoxie. A côté des dialecticiens, qui cultivent une logique desséchante, ou des mystiques que semble absorber le Surnaturel, il y a des esprits très équilibrés, et en même temps très hardis, qui, à l'instar d'un Roger

1. Ce à quoi le Conseiller du Roi, Florimond de Rémond, répondait dans son *Antechrist* : « Nos registres témoignent du contraire. »

En 1617, le Parlement de Paris condamnera, comme sorcière, la Maréchale d'Ancre, mais, en réalité, ce sera là le « prétexte » cachant une vengeance politique. En 1634, Urbain Grandier, curé de Loudun, accusé par les religieuses ursulines de cette ville, sera envoyé au bûcher ; son vrai crime, au surplus, sera d'avoir écrit contre Richelieu.

Après avoir commué la peine prononcée contre une prétendue sorcière par le Parlement de Normandie, Louis XIV, dans un édit de 1682, repoussera tout empiètement de ce genre sur les pouvoirs spirituels.

Bacon, veulent que l'expérience interne, l'expérience sensible, la connaissance des langues, des mathématiques, des sciences d'observation, non moins que des divers systèmes de morale, se complètent les unes les autres, sans que, d'ailleurs, en souffre le « principat de la loi du Christ » qui, seule, conduit à la vie éternelle. Puis, quelle que soit la variété des écoles, quelle que soit la multiplicité des solutions proposées pour les grands problèmes métaphysiques ou religieux, un agrégat de superstitions bizarres, venues de la plus haute antiquité, en particulier des Égyptiens et des Chaldéens, et que partagent, à peu de choses près, des catholiques et des protestants, des lunatiques extravagants et des penseurs qui, par les prémisses de leur système, la rigueur de leur méthode déjà scientifique, la solidité de leur jugement, semblaient devoir être préservés de la contagion. Ne nous étonnons donc pas si tel philosophe de la Renaissance italienne se borne à continuer simplement ses recherches dans une direction donnée ; si tel autre juge opportun de développer jusqu'à leurs conséquences les plus radicales des propositions qu'un lecteur indulgent ou superficiel eût estimées presque inoffensives ; si tel autre enfin, épris de netteté, fait éclater à tous les yeux la gageure absurde de conciliations paradoxales et, soudainement éclairé par les découvertes des physiciens contemporains, s'ingénie à tracer du Cosmos une image plus vraie. Mais n'allons pas incriminer ceux qui, devant l'accumulation un peu confuse de tant de richesses spéculatives, balanceraient un peu avant de faire leur choix ; n'allons pas, dans un vain désir de classification à outrance, ranger chacun de ces philosophes dans une catégorie fermée, ni surtout lui imposer une étiquette trop moderne, au mépris de la relativité historique !

En négligeant ou en rejetant au second plan ce qui ne serait que détail accessoire ou curiosité d'érudition, dégageons de notre mieux, au sujet des *problèmes vitaux* de la morale et de la métaphysique, les solutions qu'ont présentées les penseurs transalpins, ou les attitudes qu'ils ont adoptées. Pour introduire plus de clarté dans notre exposé, nous distinguerons plusieurs écoles, ou, du moins, nous grouperons ces penseurs selon leurs affinités logiques.

CHAPITRE III

Les Padouans.

PREMIÈRE PARTIE. — LES THÉORICIENS ; POMPONACE, CREMONINI

Il est d'autant plus nécessaire d'insister sur l'École de Padoue que c'est elle qui, pendant plusieurs siècles, a centralisé les efforts des penseurs italiens pour constituer une philosophie quelque peu originale. De cette école nous n'avons pas à raconter complètement l'histoire. Nous nous bornerons à rappeler quelques faits utiles à notre travail. C'est vers la fin du XIIIe siècle, sous la domination des princes de Carrare, que cette Université commence à prendre une physionomie bien déterminée. Contrairement aux scolastiques, relevant de saint Thomas ou de Duns Scot, pour qui, sous une forme ou sous une autre, le plus haut objet du savoir était l'Absolu, les Padouans orientent nettement leurs recherches vers les réalités premières, vers l'expérience ; ils jettent les bases d'une philosophie naturelle. Selon eux, le système de la nature embrasse deux groupes de sciences : la *médecine*, à laquelle se rattachent toutes les études d'histoire naturelle, et l'*astrologie*, à laquelle s'annexent toutes les branches de l'occultisme. Parallèlement à chacun de ces groupes, on trouve la physique, qui traite des éléments et des principes naturels, de leurs propriétés et de leurs combinaisons, et la cosmologie, qui s'occupe des corps célestes, de leurs mouvements et de leurs rapports, soit avec l'intelligence divine, soit avec le monde sublunaire. Il est intéressant de noter que l'Université envoya à Paris douze jeunes gens pour y apprendre la médecine et la philosophie [1].

1. « Debita tempora studiorum emensi probi clarique exadunt ». Cf. P. Vergerius, *Vita Carrariensium*. Muratori, *Script. rer. italic.*, p. 168, t. XVI.

Les deux premiers physiciens dont Padoue ait gardé le souvenir sont : maître Zamboninus qui, précisément, avait rapporté de Paris son bagage scientifique, et maître Roncalitrius, commentateur d'Aristote et de Galien. Parmi les astrologues de profession, il faut citer Guglielmo de Montorso et Cecco d'Ascoli ; mais non moins compétents que ces spécialistes, Jean de Jandun et Urbano de Bologne méritent aussi d'être mentionnés, à côté de l'illustre Pietro d'Abano, sur lequel il convient d'apporter quelques détails particuliers. Né en 1250, il voyagea en Orient pour s'y familiariser avec le grec ; il enseigna à Constantinople ; puis, il passa plusieurs années à Paris, où il fut reçu docteur. De retour à Padoue, il fut nommé professeur de philosophie et de médecine, et il acquit par son art une renommée considérable qui, d'ailleurs, l'exposa aux jalousies et aux persécutions. Cet homme d'un génie singulier, encyclopédique et un peu téméraire, qui inspira une vive sympathie à Dante exilé et à Giotto, fut par deux fois accusé d'hérésie et de magie. Son *Elucidarium Necromanticum* fournissait (avouons-le) quelque vraisemblance aux dénonciations de ses ennemis. Deux fois, il échappa à l'Inquisition ; la première, grâce au crédit de ses protecteurs ; la seconde, grâce à la mort qui l'enleva, âgé de soixante-six ans. Mais, l'ayant jugé coupable, le tribunal ecclésiastique ordonna aux magistrats padouans d'exhumer son cadavre pour le faire brûler publiquement. Le dévouement d'une servante, qui déterra en secret le corps et le cacha en lieu sûr, obligea les autorités à se contenter de brûler le défunt en effigie, après proclamation de la sentence. L'imagination populaire, déjà frappée par l'habileté du praticien, ne tarda pas à le transformer en une sorte d'être merveilleux, uni par un pacte aux puissances surnaturelles. En 1420, ses concitoyens placèrent son buste sur la porte de leur palais. Frédéric, duc d'Urbino, lui édifia une statue. L'École regarda comme un ouvrage désormais classique son *Conciliator differentiarum* qui eut une vingtaine d'éditions. Nous aurons l'occasion d'y revenir, à propos de la doctrine de Cremonini. C'est à Pietro d'Abano qu'on doit l'introduction d'Averroès en Italie. A ce titre surtout, il est digne de figurer en bonne place dans une

histoire du mouvement des idées [1]. L'influence de la pensée arabe ne fit, au surplus, qu'accentuer la direction spontanément prise par l'École de Padoue. Celle-ci, sans sacrifier la transcendance, s'applique à donner une base positive à son large naturalisme en attribuant à l'idée de *matière* une réalité et une détermination qui lui manquaient jusqu'alors, et en posant comme principe la connexion de toutes les parties de l'univers par la réciprocité d'action et de réaction, au point de reconnaître comme nécessaire et suffisante l'intervention des astres dans toutes les transformations de la matière terrestre, même dans l'existence humaine.

Le 17 novembre 1405, les troupes de Venise s'emparèrent de Padoue où le Sénat de la Sérénissime République décida de maintenir l'Université. Une sorte de conseil suprême qui entourait le doge, le Collegio dei Savi, veilla sur sa prospérité avec un libéralisme éclairé. Les cours ayant été fermés à Trévise pour éviter la concurrence, et le pape Eugène IV ayant, en 1449, confirmé les privilèges de l'École qui désormais devenaient égaux à ceux de Paris, d'Oxford et de Salamanque, l'Université de Padoue fut extrêmement florissante durant tout le xv[e] siècle. Tout d'abord, l'apparition de l'*Organon* d'Aristote, les traités techniques de Hentisberg et Strodus, importés d'Angleterre, incitèrent les philosophes au jeu de la dialectique, de la sophistique, au maniement des abstractions les plus quintessenciées. Le type du genre est le *Compendium* de Paul de Pergola qui fait songer à l'*Ars magna* de Raymond Lulle. Cette étude du vocabulaire et cette gymnastique intellectuelle n'allèrent pas sans excès ridicules ; Laurent Valla [2]

1. Sur l'heureuse action de la philosophie arabe, cf. Humbold ; F. Rosenberger, *Die geschichte der Phisik* (Braunschweig, 1882).

2. Lorenzo Valla, 1415-1457. Ce philosophe se pose en adversaire d'Aristote et raille le fatras scolastique (*Disputationes dialecticæ*).

Il prouve que la Vulgate, attribuée à saint Jérôme, fourmille d'erreurs, et montre comment doit être établi le texte des Évangiles (*Adnotationes in novum Testamentum*).

Il « dogmatise » sur la Trinité.

Il s'élève contre l'institution des ordres monastiques et critique le vœu de chasteté (*De professione religiosorum dial.*).

Usant d'une méthode réaliste et positive, il soutient, contre le stoï-

et Vives[1] n'eurent point tort de protester contre tant de logomachie subtile, qui eut, au demeurant, le mérite d'habituer les esprits à définir et à préciser. Beaucoup de Grecs s'étaient réfugiés en Italie après la prise de Constantinople ; avec cette renaissance hellénique coïncida une renaissance métaphysique. Venise, en effet, tint à honneur d'imprimer les premiers textes[2], et elle institua une chaire de grec où fut appelé l'Athé-

cisme, que le but de la vie est le plaisir, et il tâche de concilier cette doctrine avec le christianisme (*De voluptate et vero bono*).

Attaqué, il précise dans quelle mesure il adopte l'épicurisme. (Cf. *Antidoton in Poggium*, l. IV, op. Bâle, 1543, p. 356 et sq. — *Apologia pro se et contra calumniatores*, ad Eugenium, IV, *ibid.*).

Ferd. Gabotto a étudié l'épicurisme de Valla dans un article de la *Rivista di filosofia scientifica* (vol. VIII).

Valla range au nombre des fables la prétendue donation que Constantin aurait faite au pape Silvestre, de Rome, de Naples, de la Sicile, des Gaules et de l'Espagne (Opuscule sur la Donation de Constantin). Cf. à ce sujet : Innocent Gentillet, *Examen Concilii Tridentini*, Gorincherin, chez Cornelius Lever, MDCLXXVIII, p. 231.

En résumé, ce philosophe minutieux pourchasse, dans tous les domaines, ce qui lui semble contraire à la raison, à l'expérience, à l'histoire, ou simplement au bon goût. — Sur Valla, cf. A. Jeanroy, *Grande Encyclopédie*, t. XXXI, p. 678 ; G. Voigt, *Die Wiederbelchung des klassischen Alterthums* ; G. Vahlen, *L. Valla, ein Vortrag*, Berlin, 1870 ; G. Mancini, *Vita di L. Valla*, Florence, 1891 ; F. von Wolff, *L. V. sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1893 ; Ph. Monnier, *Le Quattrocento*, Paris, 1900, I, II, c. VI.

A l'Index (Concil. Trid.) : *De libero arbitrio* ; *De voluptate et bona* III ; *Annotationes in verum Testamentum*, caput XXXIV, lib. XI *Elegantiarum*.

1. Vivès (1492-1450), humaniste, ami et collaborateur d'Érasme. On lui doit un commentaire sur *la Cité de Dieu* de saint Augustin et un *Traité sur la religion* (Bâle, 1555), mis à l'Index (nisi expurgantur) par le Concile de Trente.

En 1522, il adressa au pape Adrien VI une lettre où il exprimait le vœu qu'un concile œcuménique voulût bien distinguer ce qui était nécessaire à la piété et à la morale de ce qui était laissé au libre examen, afin de remédier aux scissions qui déchiraient l'Église.

Dans son *De anima et vita* (Bruges, 1538), il recherche bien moins ce qu'est l'âme, que *la manière* dont elle traduit son activité. Il en étudie non l'essence, mais les fonctions. Il décrit des faits de conscience. Avant Descartes, il dégage le point de vue psychologique des points de vue spéculatif, théologique et même physique.

D'après lui, l'âme humaine, seule immédiatement créée par Dieu, manifeste son origine surnaturelle en aspirant à un objet infini.

2. Citons quelques ouvrages *platoniciens* publiés à Venise dans le cours du XVIe siècle, par des élèves de l'Université de Padoue, dont beaucoup étaient de jeunes patriciens :

nien Démétrius Chalcondyle, auquel succédèrent Léonicus Tomæus, interprète de Platon, d'Aristote et de Proclus, puis Marcus Musurus qui, étant entré dans la maison d'Alde Manuce, travailla à la publication d'Aristophane, des rhéteurs grecs, d'Alexandre d'Aphrodise, etc., sans d'ailleurs cesser de professer à Padoue avec un tel succès qu'Érasme vint l'y entendre. Autour de lui, à l'Accademia Aldina [1], se réunissaient

Baroccius Franciscus (Francesco Barozzi).

1° Commentarius in locum Platonis obscurissimum in principio dialogi VIII *De Republica*, ubi sermo habetur de numero geometrico (in-4, Bonon., 1566).

2° De medietate mathematicorum (in-4°, Patav., 1560).

3° Procli, philosophi Platonici, in primum Euclidis Elementorum librum commentarii (Patav., 1560).

4° Il gioco Pitagorico, nomine Rhythmomachia.

Basadonna Joannes. Dialogi (in-4, Venet., 1518).

Accademia Veneta. Summa librorum in omnibus scientiis et artibus, etc. (Venet., 1559).

Bembo Dardi. 1° L'Opere di Platone tradotte in lingua volgare (5 vol. in-12, Venet., 1601).

2° Trattato di Timeo di Locri intorno all' anima del mondo (Venet., 1607).

3° Commentato di Ierocle filosofo sopra i *Verso d'oro* di Pitagora (Venet., 1604).

Blondus Michael-Angelus. Dialogi (1560).

Bragadenus Antonius. De Republica, De Legibus, etc. (Venet., 1594).

Erizzo Sebastiano. I dialoghi di Platone, etc. (Venet., 1574).

Maggi Ottaviano. Due dialoghi di Platone, etc. (Venet., 1558).

Memo Gio. Maria. 1° Tre libri della sostanza e forma del mondo, per modo di dialogo, etc. (Ven., 1554).

2° Del perfetto principe e della perfetta Republica (Venet., 1564).

Pisauras Aloysius (Pesaro). De priscorum sapientium placitis, etc. (Patav., 1568).

Theupolus Stephanus (Tiepolo). Academicarum contemplationum libri X (Venet., 1576).

N. Trevizano. Trad. del Ione del Platone.

1. A Venise, dans la petite maison d'Alde, à Sant' Agostino, se réunit « l'Accademia Aldina » dont Musurus est le chef, et où l'on ne parle que grec. Là se rencontrent Andrea Navagero, bibliothécaire et historiographe de la République ; Daniele Renieri, procurateur de Saint-Marc ; Leonardo Sanudo, auteur de cette précieuse chronique qui est un des trésors de la bibliothèque Saint-Marc ; Angelo Gabrielli, le compagnon de Bembo à l'école de Lascari. Erasme y représente le nord ; Apostolius, Jean Gregoropoulo et Musurus lui-même représentent la Grèce, dont le génie plane sur toute l'assemblée. A Musurus succède Amaseo. On compte encore bien d'autres hellénistes à Padoue : Marino Becichemo. Bernardino Donati. Lazzaro Bonamico, Faseolo, Rodigino, Sigonio et

de nombreux humanistes. Ainsi se répandait cette culture compréhensive et féconde, qui, tout en suscitant des polémiques entre platoniciens et péripatéticiens, allait faciliter l'examen des plus graves problèmes de la spéculation, comme en témoigne éloquemment le tableau singulièrement plus complet des chaires de l'Université au début du XVIe siècle [1]. Sans doute, cet humanisme, inhabile aux distinctions méthodiques et à l'étude patiente de textes en quelque sorte nouveaux, commet trop souvent la faute de confondre Platon et Aristote en un syncrétisme bizarre. Mais, justement,

Robortello, tous littérateurs plutôt que philosophes, mais qui ont rendu d'immenses services à la philosophie en lui fournissant des textes corrects, en brisant le cercle étroit des traditions scolastiques par l'introduction de cette culture plus large et plus féconde qu'on appelle l'*humanisme*.

1. Théologie thomiste (*in via S. Thomæ*), enseignement réservé aux religieux dominicains ; on y commentait les sentences de Pierre Lombard ;

Théologie scotiste (*in via Scoti*), même texte ; réservée aux Franciscains ;

Métaphysique thomiste ;

Métaphysique scotiste ;

Cours de Sainte Écriture ;

Cours d'histoire ecclésiastique ;

Philosophie ordinaire : deux chaires (*primo loco, secundo loco*) ;

Philosophie extraordinaire : trois chaires.

Dans ces cinq dernières chaires étaient commentés le premier, le second et le huitième livre de la *Physique* d'Aristote, les deux livres du *De generatione et corruptione*, les trois livres du *De anima* et les quatre livres du *De cœlo et mundo*.

On trouve en outre :

Trois chaires de logique ;

Deux de sophistique ;

Une chaire spéciale pour les *Parva naturalia* ;

Une chaire de philosophie morale ;

Une d'astronomie et de mathématiques ;

Une pour le *Traité des météores* ;

Une pour la géométrie ;

Une pour la nautique ;

Enfin cinq chaires de médecine pratique, ordinaire et extraordinaire ;

Cinq de médecine théorique, ordinaire et extraordinaire ;

Deux pour le *Canon* d'Avicenne ;

Une de chirurgie ;

Une d'anatomie.

Liste extraite des rotuli (programmes) de la Faculté des Arts (*Archives de l'Univ.*, année 1496), publiée par Mabilleau (p. 106 et 107).

après l'œuvre d'Averroès, voici que le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise est livré à la curiosité des Padouans qui, en rapprochant ces deux lumières, vont réussir à déterminer avec plus d'exactitude les vrais fondements du péripatétisme, établi tout entier sur une théorie de la substance, qui n'est, en somme, qu'une théorie de l'âme.

. C'est à cette étude de l'âme en elle-même que se consacrent les penseurs du XVIe siècle qui est, pour ainsi dire, la troisième période de la philosophie padouane. Les uns se réclament d'Averroès, les autres d'Alexandre; parfois ces étiquettes opposées recouvrent des doctrines analogues; parfois même, on assiste à d'étranges interversions d'idées[1]. Trapolino, le maître de Pomponace, est un averroïste déclaré, de même que Bagolini et Zimara[2], contemporains du philosophe mantouan, de même qu'Achillinus[3], Zabarella[4] et Niphus[5], ses

1. Cf. Renan, *Averroès*, passim. Picavet. *Essais*, p. 318.

2. Zimara, magicien, alchimiste, astrologue, professeur de philosophie à Padoue et de théologie à Naples. Son averroïsme se manifeste dans les *Tabulæ et dilucidationes in dicta Aristotelis et Averrois recognita et expurgata* (Venise, 2 vol. in-fol., 1564).

Cf. aussi son *Antrum magico-medicum* (Francfort, 1625-1626).

Son fils a commenté en latin le *Traité de l'âme*, d'Aristote (Venise, in-8°. 1558).

3. Achillinus, mort en 1512, né à Bologne, philosophe et médecin, fut surnommé le second Aristote. Il eut une multitude d'élèves appartenant à tous les pays d'Europe. Disciple d'Averroès, rival de Pomponace, il se signalait par une grande finesse d'analyse. Ses œuvres principales ont été éditées à Venise en 1545, 1568 et 1608.

4. Sur Zabarella, voir une note, à la fin du chapitre III.

5. En 1645, sous le titre de *Niphi opuscula moralia et politica, cum Gabrielis Naudæi de Augustino Nipho philosopho Judicio*, Naudé réimprimait les écrits suivants du philosophe de Sessa : 1° *Prima pars Opusculorum in quinque Libros divisa*, Venetiis, in-4 : *De vera vivendi libertate Libri duo. De Divitiis Liber unus. De his qui in solitudine apte vivere possunt Liber unus. De sanctitate et prophanitate Libri duo. De Misericordia Liber unus.* 2° *De regnandi Peritia Libri quinque*. Neapoli, 1523, in-4. 3° *De his quæ ab optimis principibus agenda sunt libellus*. Florentiæ, 1521, in-4. 4° *De Rege et Tyranno libellus*. Neapoli, 1526, in-4. 5° *De Pulchro et Amore Libri duo*. Romæ, 1531, in-4. 6° *De Re Aulica ad Phausinam Libri duo*. *Neapoli*, 1534, in-4.

Niceron, qui a dressé le catalogue des ouvrages de Niphus (44 volumes), estime que le jugement placé par Naudé en tête des écrits du philosophe, est un des plus équitables et des plus complets que l'on puisse trouver; Bayle, dans son *Dictionnaire*, n'aurait fait que le copier.

M. Nourrisson s'est ingénié à démontrer par de nombreux rapproche-

adversaires déclarés. On rangerait parmi les indépendants Petrus Catena, Hieronymus Wielmus, Sperone Speroni, Alessandro Piccolomini. Quant à Simon Portius [1], qui, dans son livre *Della Mente humana*, reprend la thèse de la mortalité, c'est un élève de Pomponace. Celui-ci est de beaucoup le plus célèbre des philosophes qui cherchèrent à expliquer la théorie aristotélicienne de l'âme. Son livre essentiel, *Traité de l'immortalité*, paru en 1516, lui valut mille tracas et persécutions. A peine eut-il pénétré à Venise, où Pomponace l'avait envoyé à son disciple le patricien Contarini, que les Frères Mineurs et les Dominicains en référèrent au doge Lorédan, qui le fit brûler [2]. On demanda ensuite au pape de mettre l'auteur au ban du monde catholique. Par bonheur, le cardinal Bembo [3] était alors secrétaire de Léon X [4]; il ne put étouffer le scandale ni calmer l'orage,

ments que Niphus, auteur du *De Principe libellus* et du *De Regnandi Peritia*, n'avait été qu'un adroit plagiaire de Machiavel, tout en réflétant les opinions de son époque sur la politique (p. 195-234).

1. Sur S. Portius (ou Porzius), défenseur de Pomponace, cf. de Thou (*Hist.*, l. XIII, an. 1554).

Simon Portius, dans son traité *De Anima et Mente humana* (1516), dont Gesnero pouvait dire qu'il était « porco, non homine dignus » cf. Brucker, *op. cit.*, t. IV, p. 184), reproduit les thèses de Pomponace sur la mortalité de l'âme. Dans ses deux livres *De Rerum naturalium principiis* (libri duo in quibus plurimæ æque non contemnendæ questiones naturales explicantur. Naples, 1561, in-8), il suit les enseignements d'Alexandre, par exemple, en ce qui concerne le fatum livre II, chap. XI).

2. Théoph. Raynaud, *De bonis et malis libris*, n. 43. « *Venetos illud opus addixisse ignibus nec de immortalitate, sed de mortalitate animæ tradit Sylvester*, lib. V, *de Strigimagis*, cap. V. »

Suivant Raynaud, Pomponace se serait rétracté : « *Pomponatius, mutata mente, opus suum de eo argumento improbasse dicitur, variantibus sententiis, an id amicorum precibus dederit, an famæ suæ ac nomini caverit, an ex animo audierit Ecclesiam et palinodiam cecinerit, ut conscientiæ suæ faceret satis.* »

Cf. aussi, sur la condamnation du livre de Pomponace : Hilgers, *Die verbotene Bücher*, p. 133.

3. Le cardinal Bembo, Pomponace, Gryphius et Scaliger furent en relations avec Étienne Dolet.

Cf. Copley-Christie, trad. C. Stryienski, p. 24, Fischbacher, 1886.

4. Sur l'appui que prêta également à Pomponace le cardinal Jules de Médicis, cf. *Nuovi Documenti su Pietro Pomponazzi, Venezia, Fratelli Visentini*; 1887 (pages 12 et 13).

« Il Fiorentino, forse non interpretando beni i documenti, riferiva

mais il sauva son protégé Pomponace qui, en son *Apologie*, répondit aux objections déférentes de Contarini et aux imprécations presque bouffonnes du frère Ambrogio Fiandino, aussi vaniteux qu'ignorant, et dont Rabelais, s'il l'eût connu, nous eût certainement laissé une épique caricature [1]. Ce frère, sentant qu'il serait obligé de capituler, fit accepter à Niphus la mission délicate de répliquer à Pomponace. Niphus avait failli être compromis par son ouvrage *De Intellectu et Dæmonibus*. Sur le conseil de Pierre Barocchi, évêque de Padoue, où il avait lui-même suivi les cours de Vernias, il en avait corrigé les passages dangereux ou ambigus, et donné une réimpression en 1503. Il jouissait d'un très grand prestige dans toute l'Italie. Bien qu'Averroès eût été solennellement condamné au concile de Constance en 1512, Niphus ne craignait plus de le revendiquer pour maître, car, depuis lors, le traité de Pomponace, manifestement inspiré du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise [2], avait révélé les tendances funestes

questi maneggi dei Fiorentini ad un periodo posteriore al 1518, cioè alla pubblicazione dell'Apologia, nel qual tempo appunto egli pose la condotta del Pomponazzi allo Studio di Pisa. Ma quello non era se non lo strascico, che aveva lasciato la lite insorta fino dal 1515. Certo la guerra accanita, mossa al filosofo mantonavo per la pubblicazione dell' Apologia, dovette farlo esitare un istante ancora fra Pisa e Bologna, che si contende vano l'una all' altra l'illustre filosofo con une gara curiosa e tenace. Da documenti editi dal Podestà (I *op. cit.*, p. 145) apparisce che nel principio del 1518 i Riformatori delle studio bolognese avevano ottenuto l'appoggio del Cardinale Giulio de' Medici e dello stesso Leone X (quel medesimo, che a persuasione de Bembo, avea salvato il Pomponazzi delle persecuzione rabbiose) affiinchè questi fosse lasciato a Bologna.

Dell'interesse che il Cardinale de' Medici mostrava in favore del Pomponazzi in codesta fascenda ei sono nuova conferma due lettere che Baldassare da Pescia scriveva di Roma il 9 gennaio ed il 3 febbraio 1518 al Gheri, nelle quali è anche bello vedere insieme accoppiati i nomi del Pomponazzi e di Raffaello, che proprio in quei giorni attendeva a dar l'ultima maro al ritratto del Duca Lorenzo (Docum. II, III). »

1. *Ambrosii eremitæ Parthenopei, episcopi Lamosensis disputationes contra assertorem mortalitatis animæ secundum naturale lumen rationis.* (Mantuæ.) Sur ces discussions et ces polémiques, au cours desquelles Pomponace, accablé de truculentes insultes, riposta non sans verdeur, — et sur les protecteurs autorisés qui lui restèrent fidèles, cf. Giacinto Fontana, *op. cit.*, p. 69 et sq.

2. « Nedum in se falsissima, verum inintelligibilis et monstruosa opinio ». C'est ainsi que Pomponace qualifie l'unité averroïstique des

d'une doctrine qui ne conservait même plus à l'âme un semblant d'immortalité. Le libelle *De Immortalitate*, dirigé contre le Mantouan, parut donc en 1518, à Venise. Ce fut le signal d'une âpre controverse, marquée par le *Defensorium*[1] de Pomponace et par des opuscules acerbes de Bartolommeo Spina, de Grisostomo Javelli, de bien d'autres encore[2], et qui, à la mort du philosophe incriminé, n'était nullement apaisée. Par les soins du cardinal H. de Gonzague, son élève et ami, qui devait lui faire élever une statue avec une inscription très flatteuse, son corps fut transporté et enseveli dans l'église Saint-François de Mantoue. Malgré son penchant à la tolérance, Léon X jugea indispensable la lutte contre l'alexandrisme, puisque, par des lettres patentes du 15 juin 1521, il récompensa Niphus en le créant comte palatin, en lui permettant de joindre à ses armes celles de la maison de Médicis, et en lui octroyant le droit de nommer des maîtres ès arts, des bacheliers, des licenciés, des docteurs en théologie, en droit civil et canonique, de légitimer des bâtards et d'anoblir trois personnes. On doit également à cet auteur un livre *De Auguriis*, dont Antoine Dumoulin donna à Lyon, en 1546, une traduction française, et des opuscules de morale et de politique publiés à Paris, en 1645, par Gabriel Naudé.

Outre le *De Immortalitate*, Pomponace a laissé le *De Fato*, le *De Incantationibus*, le *De Nutritione* et un volumineux commentaire sur le *De Anima*. MM. Fiorentino et Luigi Ferri nous aideront, par leurs travaux si approfondis, à saisir la position particulière de ce philosophe, et à nous rendre compte sur

âmes. (*Tract. de immort. anim.* 1534, in-18, p. 11, cap. IV : in quo dicta opinio Averroïs impugnatur.)

On voit combien est *inexacte* cette phrase de Vanini : « Pomponatius, philosophus acutissimus, in cujus corpus animam Averroïs immigrasse Pythagoras judicasset. » (Cf. *Amphitheatrum Naturæ*, etc. Lugduni, 1615, in-12. Exercit. VI, p. 36.

1. Cf. Naudé, *Judicium de Aug. Nipho*, p. 27-28. La Mothe Le Vayer. *Petit discours chrét. de l'immort. de l'âme*. Paris, 1640, in-12, p. 29, 114.

2. De B. Spina : *op. contra Petrum Pomponatium, quod tutela veritatis de immort. animæ nominatur. Flagellum in Apologiam Peretti* (Venetiis, 1519). On avait donné à Pomponace le surnom de Peretto, à cause de sa petite taille. Cf. Fontana, *loc. cit.*

quels points il a pu inquiéter l'orthodoxie, tout au moins frayer la voie au « libertinage ». Mais, afin d'éviter des redites, nous mènerons de front cette étude avec celle de la doctrine de Cremonini qui, si elle n'est ni très hardie, ni très originale, a du moins l'avantage de nous offrir une *synthèse claire et fidèle de la spéculation padouane*, à cette époque décisive. De l'aveu de tous les historiens, panégyristes ou critiques, qui se sont occupés de Cremonini, son œuvre imprimée est rapidement tombée dans un grand abandon [1], et il est devenu malaisé de s'en procurer des exemplaires. En revanche, les copies manuscrites de ses leçons [2] ont été assez répandues, et surtout par l'intermédiaire de ses nombreux et enthousiastes disciples, son enseignement oral a rayonné non seulement à travers l'Italie, mais au delà des frontières. Le nom de Cremonini a été assez glorieux [3] pour qu'on s'arrête à

1. Par exemple : Giovanni Imperiali (*Musée historique*), Lorenzo Crasso (*Éloges*), Erri, Bayle (*Dict.*), Tennemann (*Gesch. der Phil.*, t. IX, p. 105), Buhle (*Phil. mod.*, p. 507), Cantù (*Gli Eretici d'Italia*, III, p. 145), Renan (*Averroès et l'averroïsme*, p. 410).

2. En 1639, Tomasini rappelait à ceux qui avaient connu Cremonini qu'un grand nombre de copies manuscrites de ses cours restaient enfouies dans les bibliothèques de Padoue. Au Musée se trouvaient tous les ouvrages que l'auteur destinait à l'impression ; chez Oddus de Oddis, ancien élève de Cremonini devenu moine au Mont-Cassin, seize volumes renfermant quarante traités ; dans la propre bibliothèque de Tomasini, qui passa plus tard à Santa-Maria dell' Avanzo, sept autres, dont le compilateur donnait le détail dans l'inventaire général des manuscrits de Padoue (*Bibl. Patav. manuscriptæ*, p. 85, 96, 130).

3. Cf. quelques faits, outre les témoignages relatés dans notre premier chapitre : Imperialis, d'accord avec tous les compilateurs, nous apprend que « la plupart des princes et des rois d'Europe avaient demandé le portrait de Cremonini pour le placer au lieu d'honneur dans leur palais », qu'ils entretenaient correspondance avec lui, le consultant sur leurs soucis intimes aussi bien que sur les affaires de l'État, comme une sorte d'oracle universel. (*Musæum historicum et physicum*. Ven., 1640, p. 173.)

Le Sénat de Venise assurait à Cremonini un traitement double de celui qu'il accordait à Galilée, après la découverte des satellites de Jupiter. « Il avait 2000 écus de gages quand il mourut. Il n'y a dans toute l'Italie aucun bien ni revenu si assuré que celui-là ; les gages de ces grands personnages sont très considérables. » (*Naudæana*, p. 45.)

Richelieu se procurait les ouvrages de Cremonini, même manuscrits, et les conservait précieusement dans sa bibliothèque. (Cf. Bibl. Nat., cod. 16138 et 16626, reliés aux armes du cardinal-duc.)

On appelait couramment Cremonini « génie d'Aristote, prince des phi-

l'examen d'une pensée très compréhensive où, souvent, se reflète celle de philosophes légèrement antérieurs, comme Pomponace et Cardan. Cet examen nous fournira d'emblée, avec des points de repère précis, un « cadre » ample et commode où nous pourrons facilement « situer », par la suite, des individualités de second plan.



Dans son *Introduction à l'étude de la nature* [1], Cremonini montre d'abord que la philosophie ne peut commencer par la théologie, laquelle n'est pas du ressort de la raison, ni par la morale, l'ordre des actions étant déterminé par l'ordre des fins, ni par les sciences instrumentales, comme la logique ou la rhétorique qui sont plutôt des arts, ni par la mathématique, la substance précédant toujours l'accident. Si l'on se place au point de vue subjectif et humain, la physique, science des modifications naturelles et particulières de l'être, sera le point de départ ; la métaphysique, qui traite des lois essentielles de l'être et de la cause première, sera le point d'arrivée et le couronnement de la philosophie. Or, quel est le premier objet de la physique, quel est le premier « connu » ? Selon Aristote, c'est le confus, c'est-à-dire, non la plus grande généralité abstraite, mais l'existence indéfinie et vague, la puissance non encore déterminée par l'acte qui lui donnera à la fois particularité et réalité. Saint Thomas, d'accord avec Albert le Grand et avec Averroès, entend par universel le terme le plus général. Cremonini estime que le premier connu, c'est le particulier, non défini exactement, mais manifesté par la perception première et encore un peu trouble et globale ; autrement dit, c'est le sensible et, mieux encore, *le corps*

losophes, lumière des interprètes ». (Cf. Borsetti, *Hist. alm. Ferrariæ gymnasii*, II, p. 204). Riccioli, Libanori, Crescimbene, Portenari, Erri, Lorenzo Crasso, vingt autres firent son portrait ou son éloge. Cremonini fut en relations avec Des Barreaux, Théophile de Viau et Gabriel Naudé. (Cf. Perrens, *op. cit.*, p. 114 et 124.)

Balzac, recommandant M. Drouet à M. de Lorme (*Lettres choisies*, éd. de Hollande, p. 35), lui dit « qu'il est sorti de la discipline du grand Cremonini, mais qu'il n'est pas pour cela partisan aveugle de son maître, dont il n'a épousé que les légitimes opinions. »

1. Manuscrit de la Bibl. Nat., cod. 16138. *Cursus philosophicus*.

capable de mouvement [1]. Mais, pour qu'une chose puisse se mouvoir, il faut que la substance en ait déjà reçu un commencement d'actuation. Cremonini est donc amené à une théorie de la substance. Il pose, en premier lieu, ce principe, commun à l'averroïsme et à l'alexandrisme, que la matière est le sujet nécessaire et éternel de toute génération comme de toute corruption, le lieu du mouvement universel [2]. Toutefois, contrairement à l'opinion des alexandristes, elle ne recèle pas en elle-même le principe de la forme ; celle-ci ne sera jamais un accident de l'autre ; c'est de la forme que la matière tire la raison même de son existence [3]. Sur l'essence, ou, si l'on préfère, sur l'accident propre de la matière, Cremonini hésite ; il essaie de se maintenir à égale distance de l'idéalisme et du matérialisme absolu ; il ne parvient pas à une définition bien nette. D'un côté, la matière est un substratum vague et indéterminé, mais, de l'autre, elle entre dans l'être par le prédicat de la puissance [4]. Elle n'a pas d'essence, mais elle a

1. Subjectum naturalis philosophiæ est corpus physicum, quod nihil aliud est nisi mundus hic corporeus et sensibilis ut præditus est interno principio motûs.

Mobilitas et sensibilitas pendet a physico.

2. Cf. *De Cœli efficienta* (ms. de la Bibl. univ. de Padoue, cod. 200).

Cum igitur ex nihilo nihil fiat et *supponi oporteat passivum universale pro omnibus faciendis quæ fieri debeant, quod quidem est materia prima.*

Corruptio omnis est generatio alterius... Oportet dari causam hujus æternitatis... Non est in causis materialibus progressus in infinitum. *Oportet omnium esse commune subjectum... Istud autem debet esse sempiternum, quia æterna est rerum mutatio.*

3. Cf. *Quæstio utrum mores et facultates animi sequantur corporis temperamentum* (ms. de la Bibl. univ. de Padoue, cod. 2075) :

Materia non est causa formæ, sed forma est causa materiæ.

Aristoteles statuit materiam non posse se ipsam movere...

Materiæ diversificantur propter formas, non autem formæ propter materias... et sic diversificatio in materia non est nisi præsupposita talis forma. Pro tanto concurrit materia pro quanto ipsum efficiens non potest causare formam nisi in materia. » (*Ibid.*, leçon 4.

4. *Commentaire de Anima*, liv. II (ms. de la Bibl. univ. de Padoue) : « Aristoteles ait materiam illud esse compositi principium quod secundum se non est *hoc aliquid* ; esse enim hoc aliquid importat naturam determinatam et definitam ; materia vero, secundum se accepta, nihil habet definiti aut determinati, sed solum definitur aut determinatur prout sit sub forma. Materia est tale ens ut, cum omne prædicamentum dividatur per actum et potentiam, ipso in prædicamento substantiæ se teneat ex parte potentiæ. » Leçon 1).

une différence propre, en tant qu'elle fait partie d'un composé donné, et qu'elle s'oppose à la privation [1], purement négative. Les scotistes ont tort de lui attribuer une existence actuelle [2], les averroïstes, d'imaginer une forme dégagée de la matière et qu'ils appellent forme assistante [3]. L'élément antérieur de la génération est la forme qui, seule, rend nécessaire la détermination de la matière ; mais la matière déterminée est indispensable à la production d'une telle forme [4]. Accumulation d'antinomies, entre lesquelles Cremonini se joue avec dextérité, sans, d'ailleurs, résoudre la difficulté à laquelle tant d'autres se sont déjà heurtés.

Puisqu'en tout cas, la matière est la cause nécessaire, mais non suffisante, du mouvement, quel est donc l'agent qui assure ce passage de la puissance à l'acte, appelé génération ? Le ressort de la génération, aux yeux d'Aristote et de Telesio [5], serait la contrariété interne des éléments. Pour Cremonini, elle ne peut en être que la cause matérielle et non efficiente. Il convient de supposer une forme supérieure vers laquelle tend le mouvement. Ainsi la cause efficiente et la cause formelle se confondent [6]. Distinguons, au surplus, entre la forme accidentelle et la forme substantielle qui constitue l'être même en ce qu'il a de spécifique et de permanent. Prenons, par

1. « Aristoteles non contradicit dicto, dicens materiam esse magis *hoc aliquid* : nam materia duobus modis consideratur : aut in sua natura, quatenus incompositò dicit talem essentiam, et sic non dicitur *hoc aliquid* ; aut prout comparatur privationi ad constituendum idem compositum, et sic dicitur magis aliquid quam privatio, quia est pars essentialis ipsius compositi, cum privatio concurrat ad illud constituendum. » (*Ibid.*, leçon 2.)

2. « Et sic, ex hoc potestis elicere argumentum contra scotistas volentes materiam habere actum existendi. (*Ibid.*, leçon 6.)

3. Ergo nulla potest dari forma assistens... ut volunt isti averroïstæ. » (*Ibid.*, leçon 12.)

4. « Est necessitas suppositionis quæ incipit a forma; præsupposito quod tales forma et finis debeant existere, necessarium est præexistere talem materiam ; agens, quia vult talem formam, ideò requirit talem materiam. » (*De modo agendi naturæ secundum propter quid*, ms. de la Bibl. univ. de Padoue, cod. 200.) (Leçon 39.

5. Cf. *Fiorentino*, t. I, p. 220.

6. Cf. Commentaires du livre II de la *Physique*, notamment leçons 32-49. (*De modo agendi naturæ secundum propter quid*).

exemple, l'homme en général : « Il y a, écrit Averroès [1], sur l'origine des êtres deux systèmes différents. Les uns expliquent le monde par le développement, la génération n'étant alors que le dédoublement des êtres tirés les uns des autres, et l'agent, dans cette hypothèse, ne servant que de principe moteur à cette distinction successive des individualités. Les autres (les Motecallemin, ceux de notre religion, les chrétiens) expliquent le monde par la création, l'agent produisant l'être sans avoir besoin d'une matière préexistante. Il y aurait un système intermédiaire d'après lequel la génération ne serait qu'une transmutation de substance, le semblable engendrant le semblable. D'après Aristote, l'agent fait, du même coup, le composé de la matière et de la forme, en imprimant le mouvement à la matière et en la transformant jusqu'à ce que tout ce qui y était en puissance passe à l'acte. » Mais, en somme, c'est là intégrer dans la matière la cause formelle et efficiente, sans dire comment elle y est venue ni d'où elle provient. Or, si nous constatons un plan dans l'univers ; s'il y a, par exemple, une différenciation et comme une hiérarchie dans les espèces vivantes, quelle explication en fournir ? Zabarella [2] analyse ingénieusement la distinction qui sépare la forme substantielle de la forme accidentelle, mais il n'en apporte pas la raison profonde. Le premier agent manifeste, en effet, son action par deux influences : l'une, qui organise et conserve l'être dans son essence propre, l'autre qui, sans détruire ce fond essentiel, a pour but d'augmenter sa perfection relative par l'addition d'un nombre indéfini d'accidents, se superposant dans le sens d'une forme supérieure, vers laquelle les sciences, l'art, la morale élèvent l'individu comme par degrés,

1. Commentaire du XII[e] livre de la *Métaphysique*, fol. 334. Cité par Renan, *Averroès*, p. 108.

2. Cf. Zabarella, *De mente humana*, 2 : « Forma duplex est, una materiam *informans* et dans esse specificum, et rem constituens tanquam differentia adjecta generi ; altera est forma quæ non dat esse, sed ipsi rei jam constitutæ et habenti esse specificum supervenit tanquam præstantius quoddam, et dat solum operationem ad quam res illa potestatem quidem habet naturalem, sed eam edere propriis viribus suis non potest ; ideo eget ope alicujus nobilioris, quod ejus naturam et conditionem excedat. Illa quidem dicitur forma *assistens* tantum. »

Cremonini croit trouver la solution en identifiant la cause formelle avec les causes finales et en suspendant la cause efficiente entre la fin, qu'il regarde comme douée d'un pouvoir d'attraction idéale, et le sujet de la génération, qui est mû par ce désir ou cette tendance. Le mouvement de la nature inanimée est dû au concours du premier moteur et de l'Ame du monde ; celui des êtres particuliers, au concours du premier moteur et de l'âme particulière à chaque nature.

La loi souveraine, c'est donc la finalité [1]. Ce n'est pas le hasard qui, à proprement parler, n'est pas une cause, mais un mode de causalité, ou, si l'on veut, un trouble dans le fonctionnement normal de la cause dont il enchevêtre les effets. Ce n'est pas non plus la fatalité [2], le destin, que les stoïciens opposent au hasard des épicuriens : sans décrets spéciaux, sans appropriations nécessaires *a priori*, la nature réalise son

1. Commentaire du livre II de la *Physique* (leçons 25 à 31 : *Tractatus de casu et fortuna* ; 32 à 41 : *De modo agendi naturæ secundum propter quid*).

« Mutatio per quam finis acquiritur nihil aliud est quam transitus continuatus et ordinatus ab hac aptitudine ad hanc finem. » *Ibid.*, leçon 34.)

2. Démocrite, qui faisait du Hasard une cause spéciale du monde, ne remarquait pas que le Hasard est cause par accident et que les causes par accident sont toujours postérieures aux causes en soi : « Per accidens nihil aliud est quam recessus ab ipso per se, quemadmodum, *præter naturam, nihil aliud est quam recessus ab ipso quod est secundum naturam.* » (*Tractatus de casu et fortuna*, 4e question.)

« Les anciens philosophes, suivis en cela par les stoïciens, ont appelé *fatum* l'enchainement inévitable des causes, posant par là en principe que ce qui est fatal ne peut pas ne pas arriver. D'autres, modifiant un peu la théorie, ont fait dériver la fatalité du concours des astres et des influences qui s'ensuivent : si par exemple les planètes se rencontrent dans un signe d'influence aqueuse, il se produira, dans notre monde, des changements dans le sens de l'humidité, et de même pour le signe de la sécheresse, etc. Cette dernière liaison ne se confond pas tout à fait avec la nécessité, car les influences astrales ne s'imposent pas avec la même rigueur que le fatum stoïcien ; mais elle n'en est pas plus péripatétique pour cela. Aristote n'admet point les influences dont il s'agit ici ; il ne reconnaît rien d'étranger à la nature. Le fatum d'Aristote n'est point le fatum stoïcien, dont on peut prédire les effets à l'avance, parce qu'il est lié à une causalité inévitable, ce qui supprime le libre arbitre. Il se confond avec la nature, et si l'on peut, par raisonnement, anticiper sur l'avenir qu'il ménage, au moins ne peut-on pas le déterminer proprement à l'avance. » *De Fato* (début *Comm. des Météorologiques*, l. I, leçon 40).

ordre, en vertu d'une sorte d'adaptation de la matière à la forme, où coopèrent les deux éléments contraires, l'un portant avec lui une raison de fixité, l'autre une raison de changement. Comme dans les mathématiques, les prémisses une fois posées, la conclusion s'ensuit ; mais les prémisses ne se posent pas nécessairement, et la conclusion dépend encore de la manière dont on les aura posées, et dont on les maintiendra. En résumé, partie de la matière, la nature s'élève peu à peu de la possibilité à la puissance, de la puissance à l'âme, de l'âme à l'absolu [1]. Toutefois, cette ascension ne résulte ni de l'action extérieure d'un Intellect divin qui modèlerait chaque chose sur le type d'un exemplaire idéal, ni d'une sorte de délibération qu'on attribuerait à une intelligence immanente ; elle a pour ressort le désir, l'amour (ἔρως) qui, à mesure qu'on monte dans la série des êtres, implique un objet de plus en plus haut, jusqu'à ce qu'il atteigne au souverain désirable, Dieu.

Dieu est donc la fin où l'Ame du monde aspire [2] ; c'est lui qui donne au monde son unité [3]. Mais s'il est la raison de cette unité, il n'en est pas l'agent, car l'univers ne tient pas de lui son âme. Toute pensée discursive supposant multiplicité, la multiplicité étant le signe de la matière, et l'unité divine devant rester pure de tout mélange [4], Dieu ne connaît pas actuellement le monde. Sa pensée est un acte simple, où l'in-

1. La matière pénètre ainsi dans la substance et dans l'essence même des choses, non plus comme partie du composé, mais comme terme nécessaire de la détermination.

La conséquence de cette théorie, c'est que les formes substantielles, étant soumises à la loi de la quantité, ne sont point contraires entre elles. Averroès et Alexandre d'Aphrodisias concordent sur ce point, pour des raisons diverses, d'ailleurs. Avicenne va plus loin encore : d'après lui, « les formes substantielles se continuent l'une l'autre », *continuantur ad invicem*. Elles ne diffèrent que dans le sens de la perfection, c'est-à-dire, en réalité, dans le sens du plus ou du moins. Pomponazzi, tirant parti de cette conclusion, admettra le processus régulier de la matière s'élevant, de forme en forme, jusqu'à la plus haute, qui est l'intellect; il ne voudra reconnaître aucune hétérogénéité, aucune opposition, aucune contrariété dans la série d'actes qui composent la vie de l'âme.

2. *De Cœlo*, p. 387.

3. Opuscules sur Dieu (Bibl. univ. de Padoue). « Deus indivisibilis et impartibilis omnibus simplicibus et compositis adest. » (*Placita academica*, IV.

4. *De Cœlo*, p. 311, 38, 151.

telligible et l'intelligence se confondent, une contemplation de soi [1]. Incapable d'accroissement ou de diminution, elle est une vérité immobile [2]. Dieu n'est même pas libre, car liberté implique nouveauté ; or, Dieu n'a pas de raison de vouloir être nouveau ; il ne manque de rien [3]. Comme l'avait déjà fait, à l'instar de Maimonide, l'averroïste Jean de Jandun, Cremonini déclare qu'appliqué à Dieu, le mot infini est impropre ; en effet, cause directe du mouvement céleste, mais par voie d'appétition, Dieu n'est en aucun cas infini, soit qu'il nous apparaisse absorbé tout entier par ce mouvement qui se développe en somme dans le temps, c'est-à-dire dans la quantité, soit que, ne se communiquant que partiellement à l'âme du ciel, il ne se réalise pas pleinement en acte. Le mot « infini » ne convient qu'à une force matérielle, soumise à la loi de quantité, non à une force spirituelle, qui est hors du nombre, et qui porterait plus légitimement le nom de perfection [4]. Car il ne faut pas s'y tromper : l'Absolu n'exige le complément d'aucune détermination, son essence a une richesse telle qu'elle déborde tous ces cadres relatifs. Dieu, sans doute, est au-dessus de la pensée, comme au-dessus de l'action proprement dite ; mais, par une intuition et une adéquation continue de soi-même, il réalise à tout moment toute idée et toute activité. « C'est la supra-intellection des alexandrins qui renferme en

1. Intellectio Dei non est aliquid distinctum ab intellectu et intelligibili, quia nihil aliud est quàm conjunctio horum duorum sub actu judicandi. Una enim intellectio differt ab intelligente et intellecto quando procedit ab aliquo extrinseco ; hic vero nullum extrinsecum concurrit. *De Cœlo*, p. 353.)

2. Cf. *Placita*, III (de materia secundum Platonicos).

3. *De Cœlo*, p. 385 : « Voluntas est propter actionem..... Nulla actio est in Deo. Et, quæso, quid velit Deus ? Alia a se ? Vilescet seipsum : non est indigens ! »

4. Cf. Opuscules sur Dieu (*An in primo motore sit virtus infinita*) : « Virtus abstracta non potest dici nec finita nec infinita. Respondendum igitur quod quantùm est de se, non est (Deus) virtutis finitæ nec infinitæ ; quantùm est de ratione operationis, id est motus in infinitum produci, nihil prohibet, considerando virtutem in natura effectus, illam dicere infinitam, sed tamen impropriè. Debet concludi : Deus habet virtutem *non finitam*.

« Impropriè usurpamus vocabulum infiniti ; id enim quod sic appellamus, potiùs *perfectum* dicendum est. »

puissance, écrit M. Mabilleau, toutes les formes et tous les actes, non d'une potentialité passive et amorphe, non comme l'inférieur précède le supérieur dans l'ordre des causes efficientes, mais comme le supérieur précède l'inférieur dans l'ordre des perfections. » Pour employer l'expression de Plotin, Dieu est donc le Premier, c'est-à-dire, sans doute, aux yeux de Cremonini, l'origine commune de tout être et de toute intelligibilité, et la commune fin de toute action et de toute aspiration. Bien entendu, l'Inquisition reprocha sévèrement à Cremonini, non pas d'avoir relégué Dieu dans une transcendance un peu lointaine, mais de lui avoir dénié la liberté. Le philosophe s'en défendit à plusieurs reprises, et surtout lors de la publication du *De quinta Cœli substantia* [1], en affirmant qu'il ne voulait certes pas porter atteinte à la dignité divine et qu'il traitait, d'ailleurs, du Dieu connu par la raison, non du Dieu révélé par la foi. C'était là une manière un peu trop commode de se disculper, sans désavouer ce qui était, après tout, une hérésie !

Au surplus, l'univers n'est pas un tout homogène. Il importe de distinguer le monde céleste et le monde humain, ou sublunaire. Tel est déjà, on le sait, le point de vue d'Aristote. Averroès l'exagère encore [2]. A son tour, Cremonini, qui n'a pour ainsi dire pas profité des découvertes de Galilée, consi-

1. Sic etiam de voluntate in Deo ponenda adducebamus ea quæ Aristoteles dicebat, et ex quibus contendebat non esse in Deo ponendam voluntatem ; quæ habebunt facilem resolutionem, si respondetur ferri voluntatem in bonum, sub ratione boni, prout scilicet est bonum, non prout volens illo indigeat aut ad illum determinetur, quod non est nisi ubi est necessaria connexio cum primo volito. Modos volendi et intelligendi quos ponit theologia Aristoteles non potuit assequi ; quinimò longe aberravit a veritate.

2. Renan, *Averroès*, p. 12 et 121, et le *De substantia orbis*. Formé d'une même substance et animé d'un même mouvement, le ciel est un être unique, vivant, puisque tout ce qui se meut spontanément a la vie, une sorte d'animal éternel composé de plusieurs orbes qui représentent les membres, et au centre duquel le premier moteur est comme le cœur d'où l'action rayonne par tout le corps.

A chaque orbe est liée une sorte de force spirituelle, ou Intelligence, qui l'anime et le meut. La chaîne de ces Intelligences part de la première sphère et descend jusqu'à la Lune, qui est le terme où s'arrête le monde céleste et où commence le domaine de la génération et de la corruption.

dère le ciel comme un corps simple, dont la substance, très différente de la substance élémentaire, mérite le nom de quintessence [1]. Le ciel est léger par essence, donc, affecté au mouvement circulaire; lourde, la terre est affectée au mouvement de chute rectiligne Cremonini refuse d'admettre la théorie d'Averroès d'après laquelle une forme séparée, une âme *assistante* viendrait s'ajouter du dehors au corps du ciel [2]. Pour lui, cette âme n'est autre chose que la nature elle-même [3], le composé indissoluble de matière et de forme. L'âme du ciel est donc étroitement unie au corps céleste par la chaleur innée (calidum innatum) [4]. Or, situé dans le temps et dans l'espace, soumis à la loi de quantité, ce ciel incorruptible, mais d'une unité seulement organique, est, en réalité, distribué en plusieurs sphères, animées de mouvements distincts quoique similaires, par suite, liées à des fins diverses, qui sont le terme prochain de la répétition et que l'averroïsme appelle des Intelligences. Mais Cremonini corrige la doctrine en ce sens que, selon lui, ces Intelligences, forces simplement théoriques, ne meuvent le ciel et n'exercent leur attrait que par l'intermédiaire d'une âme informante, et en vertu de leur perfection relative [5]. Elles constituent comme un monde à part de « dieux diminués » qui n'ont pas encore atteint la plénitude de l'être [6], qui ont leur objet au dehors et au-dessus d'eux-mêmes [7] et qui flottent entre l'essence divine et l'essence

1. Voici le plan de la dissertation : « Aristoteles, ut cœlum constitueret quintæ cujusdam naturæ distinctæ a naturis quatuor elementorum, primo de intima illius substantia id studuit affirmare quod intendebat. Deinde in id incubuit ut cœli conditionem quantum ad consequentes affectiones esse a conditione elementorum longe diversum similiter aperiret. Prima disputatio in tribus debuit versari; ut scilicet : 1° ostenderetur cœlum esse corpus simplex; 2° ut demonstraretur esse substantiæ diversæ a substantiis elementorum; 3° ut concluderetur esse præstantius elementis, quæ Plato non admiserat, qui substantiam cœli ex elementorum summitatibus composuit. » (*De quinta cœli substantia*, disputatio I.

2. Cf. *De Cœlo. De quinta cœli substantia* sect. II . *An cœlum sit compositum ex materia et forma* (pars. II, *De forma cœli* .

3. Cf. *De Cœlo*, p. 95-97, 157.

4. Cf. *De calido innato*, p. 56. *De Cœlo*, p. 24.

5. Cf *De Cœlo*, p. 151, 396, 370.

6. *De Cœlo*, p. 34.

7. *De Cœlo*, p. 353.

sublunaire, en qualité de médiateurs. Ce sont ces Intelligences qui président à l'harmonieuse organisation du monde, que ne suffirait pas à expliquer une appétition obscure et inconsciente. Tel est le biais que sont contraints de prendre les péripatéticiens, du moment qu'ils ne reconnaissent pas la Providence divine, et qu'ils tentent cependant d'échapper au matérialisme. Ils sont amenés à superposer le monde platonicien des Idées à la série des natures.

Tout mouvement naissant par voie de finalité, et l'ordre de la finalité étant identique à celui des perfections, le ciel, essence intermédiaire entre Dieu et la terre, doit donc servir également de médiateur à l'action idéale par où le moteur souverain provoque et oriente l'élan de la matière vers la beauté suprême à peine devinée. Or, Aristote avait déclaré que les astres étaient dieux ! On abusa de certains textes du Stagirite [1], combinés avec des passages du *Timée* de Platon, pour imaginer toute une foule de chargés de pouvoir et de ministres délégués qui auraient pour mission de transmettre au monde sublunaire, d'une façon plus directe et plus efficace, l'influence divine. On croyait, du reste, saisir une analogie entre la théorie des Intelligences célestes, indiquée plus haut, le dogme chrétien des anges et, plus généralement, l'existence des bons génies, affirmée par presque toutes les religions. C'est donc d'un besoin d'unité, de cohésion et de logique, et non d'une pensée d'impiété qu'est sortie l'astrologie. Envisageons-la ici seulement chez ceux des Padouans qui la traitent comme une science spéculative. Pietro d'Abano attribuait déjà aux astres une influence double [2], motrice d'abord en ce sens que toute lumière, toute chaleur descendent du ciel et sont les moyens par lesquels s'exerce l'attrait divin ; formelle ensuite, en ce sens que, cessant alors d'être universelle et se particularisant, cette influence imprime telle forme à telle matière et modèle tel ou tel être, selon tel ou tel type

1. *Métaphysique*, livre XII. *De Cœlo et mundo. De generatione et corruptione. De anima*, III.

2. Cf. *Conciliator*, p. 143. Dicendum quod virtus in superioribus est duplex, una quidem universalis, ut quæ orbis et stellarum ; alia contracta magis speciem sibi proportionalem utcumque intendens.

du monde sidéral. Aux yeux de Cremonini, ce second mode d'influence, cet influx stellaire n'est autre chose que la finalité. Ainsi l'astrologie complète la physique. Les actions des hommes, la marche des événements terrestres en dépendent elles aussi ? Pomponace, à la suite d'autres philosophes que nous avons précédemment mentionnés, n'hésite pas à répondre par l'affirmative, surtout en ce qui concerne les hommes d'exception, les génies prédestinés à de grandes œuvres. Dans le *De naturalium effectuum causis, sive de Incantationibus* (16 août 1520)[1], non content de ramener les prétendus « miracles » divins aux explications, soi-disant positives, mais, en réalité, arbitraires et fort confuses, de l'astrologie, il y rapporte même l'établissement de la religion chrétienne[2]. Il se pique d'interpréter d'une façon humaine, naturelle et, en tout cas, plausible, les phénomènes où le vulgaire s'imagine découvrir du Merveilleux[3]. Cette méthode le conduit à marquer la part de changement et de relativité que l'analyse constate dans l'édifice, figé en apparence, de la loi religieuse, et à souligner tout ce qui entre de « fausses représentations »

1. Cantu, *Gli Eretici d'Italia*, p. 181. Pomponace, *Traité de l'Incantation* : ...secondo lui, ogni cosa è concatenata in natura ; di guisa che i rivolgimenti degli imperi e delle religioni dipendono da quelli degli astri ; i taumaturghi sono fisici squisiti, che provedono i portenti naturali e le occulte rispondenze del cielo colla terra, e profittano delle sospensione delle leggi fisiche ordinarie per fondare nuove credenze ; cessata l'influenza, cessano i prodigi : le religioni decadono, e non lascerebbero che l'incredulità, se nuove costellazioni non conducessero prodigi e taumaturghi nuovi ; le stelle, le costellazioni, le intelligenze celesti determinano l'applicazione anche straordinaria di leggi fisse : per essi nascono le religioni e muojono, via che l'umanita si perfeziona, tutte avendo un' origine, una stasi, una decadenza, neppur eccettuandone la cristiana. (*Hujusmodi legislatores, qui Dei filii merito nuncupari possunt, procurantur ab ipsis corporibus cœlestibus. De Incant.*, lib. XII.)

2. « Toutes les religions se vantent de nous offrir un riche lot de miracles. » (*De Incant.*, c. XII.) Aussi bien, de nombreux symptômes laissent prévoir la fin prochaine du christianisme (*Ibid.*).

3. « Profanum vulgus [expression d'Horace] et rudes homines, quod non norunt fieri per causas manifestas et apparentes, in Deum et dæmones referunt. » (*De Incant.*, c. III.) — « Non sunt miracula, quia sunt totaliter contra naturam et præter ordinem corporum cœlestium, sed pro tanto dicuntur miracula quia injuste et rarissime acta et non secundum communem naturæ cursum, sed in longissimis periodis. » (*Ibid.*, c. XII.)

dans la foi des âmes simples [1]. Au surplus, le « psychologisme » de Pomponace s'exercera, sinon avec plus de hardiesse, du moins avec plus de bonheur, dans ses autres opuscules : le *De Immortalitate* et le *De Fato*, dont nous parlerons bientôt.

Cremonini semble donc plus avisé que la majorité de ses contemporains. Pour lui, les différentes manifestations de l'influence astrale (physiognomonie, horoscopie, incantation), loin de prouver, comme pour Pomponace, pour Césalpin, pour Campanella, une sorte de magnétisme mystérieux qui aurait un pouvoir plastique sur les êtres et les choses et qui relierait entre elles toutes les parties de l'univers, se ramènent à la finalité [2]. S'il est vrai qu'elle représente l'attrait idéal par lequel l'essence supérieure du ciel, renfermant tous les degrés et tous les types de l'intelligibilité et de la beauté, meut et organise les natures inférieures fascinées par la perfection de la forme ; s'il est vrai que chaque homme, dès sa naissance, obéit à un certain astre, c'est-à-dire à une certaine fin idéale qui met en branle son activité, la volonté n'a point pour fonction de convertir ou de surmonter l'influence quasi-matérielle de telle ou telle étoile, mais de prouver sa liberté spirituelle en choisissant un but de plus en plus haut, en se proposant un exemplaire intérieur qui lui fasse dépasser sa sphère primitive et rapproche l'âme humaine de la fin universelle, du modèle suprême, de Dieu. Métaphoriquement, ce n'est point le ciel qui descend jusqu'à nous ; c'est l'âme qui s'élève jusqu'à lui. A ce point de vue, Cremonini est donc à peu près dégagé des rêveries ou des superstitions qui subsistent encore dans les ouvrages des penseurs peut-être les plus hardis du XVIe siècle italien. En tout cas, il transporte l'astrologie sur le plan métaphysique et la raccorde logiquement au reste de son éclectique système.

L'âme humaine, saisie dans sa fonction propre, ne peut se définir par le simple mouvement, qui n'est qu'une conséquence de sa nature, ni par le sens, qui n'est qu'une forme particulière

1. *Ibid.*, c. IV, c. XII.
2. Cf. *Epitome metaphysices* part. II, *De mundo cœlesti*.

de son développement ; elle ne se réduit ni à une fonction passive, ni à une spontanéité uniquement motrice. Elle est un effort de la matière pour s'organiser [1], sous l'influence de la fin qui l'attire. Elle est la forme du composé vivant, dont l'organe principal est le cœur [2], où réside la vertu vitale. Celle-ci a pour office essentiel de subordonner et de ramener la multiplicité matérielle à l'unité formelle. Cette synthèse s'opère par le moyen de la chaleur innée (calidum innatum [3]). L'âme est donc un acte premier, une forme informante [4], qui se sert des éléments subjacents, du tempérament, du corps, en un mot, comme d'instruments pour ses opérations et la réalisation de ses tendances. Cremonini adopte, en somme, l'opinion de Simon Portius et de Zabarella. Sans doute, l'âme est liée au corps, elle émerge en quelque sorte de la matière.

1. « Corpus naturale in potentia vitam habens est corpus organicum. » (*De anima*, II, leçon 5.) « Sicut omne animatum est organicum, ita omne organicum est animatum. » (*De Cœlo*, 100.)

« Partes corporis animati sunt particularia instrumenta destinata potestatibus animæ, ut visioni oculus, etc. Anima est actus corporis ità ut sit causa quod sit instrumentarium. » (*Ibid.*, leçon 8.

2. *De origine et principatu membrorum* (Ven., 1627). Voir dictat. 4 : « Cor esse primum genitum. » Dict. 20 : « Qua ratione cor sit magis in potentia in principiis generationis quam ullum aliud membrum. » Voy. dict. 48, 76.)

« Primum communiter videbimus in omnibus substantiis quæ generantur hoc convenire ut fiant pars post partem ; ità ut *in omni generatione habeatur aliquod primum quod est factum secundum aliquam primitatem,... Postremo ostendemus istud membrum, quod primo generatur, debere esse cor, vel quod generatur simul cum corde.* »

3. Cette « chaleur innée » est, en quelque sorte, le lien entre le corps et l'âme, ou mieux le passage du corps à l'âme. Ayant la faculté de pénétrer tous les corps, elle n'est pas elle-même un corps. Elle est l'instrument de la vie universelle ; elle provient de l'influx du ciel, de l'action des astres, car il n'y a pas de génération sans une fin qui mette la matière en mouvement. Or, le principe de toute fin est dans le ciel. Elle préside à la nutrition, qui est l'opération la plus humble de la vie, et elle s'arrête à la sensation, qui implique des conditions nouvelles dans le travail de synthèse opéré par l'âme (cf. *De Calido innato*, 56, 89, 24, 115).

4. « Ita ut sit actus corporis alicujus, et non cujuscumque, sed talis determinati. » (*De Anima*, II, leçon 5.

« Aristoteles ponit animam rationalem, non, ut dicit Averroès, tanquam formam abstractam *assistentem*, sed tanquam formam *informantem* corpus, et simul cum ipso constituentem hominem. » *Tabula sive consideratio opinionum veterum philosophorum de anima*, leçon 8.

suivant une potentialité motrice qui n'a besoin que d'un objet pour passer à l'acte [1]. Mais, précisément, elle est le faisceau de toutes les énergies d'un degré suréminent que peuvent apporter les puissances matérielles, diversement actuées, qui entrent dans l'organisme physique [2]. Elle est un principe et une cause, en ce sens que la synthèse vivante, effectuée par elle, représente une amélioration et un progrès sur le niveau de développement atteint par les tendances particulières de l'être. Ces énergies coordonnées, elle les projette vers l'idéal. C'est dans cette mesure seulement qu'on peut la dire spirituelle, car, dans la pensée de Cremonini, la vie n'est pas une hiérarchie de formes incommunicables ou de monades substantiellement différenciées.

Nous touchons maintenant à la grave question de l'immortalité. La solution donnée par les philosophes à ce problème capital, qui commande toute l'œuvre du salut individuel, devait fixer tout spécialement l'attention de l'Église. Le dogme de la Rédemption, qui entraîne la nécessité de la grâce divine, n'est-il pas comme la pierre angulaire de la religion chrétienne ? Ne risquait-il pas d'être ébranlé, d'apparaître comme mythique et vain, s'il devenait certain, ou à tout le moins très probable, que l'âme humaine n'était pas immortelle. A cette époque de la Renaissance surtout, où se réveillait, parmi les

1. « Illud vero quod dicitur illam esse corpoream ut informantem, dicitur ad excludendum quod sit corporea ut a corpore dependens. » (*De quinta cœli substantia*, sect. 2.)

« Propria compositi determinatio ad actum pertinet, non autem ad potentiam. » (*De Anima*, II, leçon 2.)

« Qualis actus est anima ? Actus primus, sicut scientia. » (*Ibid.*, leçon 5.)

« Anima est forma informans, et *forma utens corpore pro instrumento* ad varias operationes. » (*Utrum facultates animi sequantur corporis temperamentum*, leçon 6.)

C'est ce que n'ont pas bien saisi Brucker et Ritter (cf. aussi *Tabula*, leçon 11.)

2. Cf. *Utrum facultates animi*..... leçons 4 et 5.

« Quæ nascuntur ex temperamento sunt non infra, sed ultra temperamentum. »

« Facultates animæ sunt principium agendi ; temperamentum autem habet rationem materiæ. »

séduisantes visions de l'antiquité ressuscitée, une plus ardente soif de jouissances, et où la vie terrestre se parait de charmes nouveaux, il était doublement dangereux de limiter la vue de l'homme à l'horizon d'une existence éphémère. Aussi cette question est-elle celle qui, dans l'ensemble des doctrines padouanes, préoccupe le plus les défenseurs de l'orthodoxie. On pourrait presque dire, sans exagération, que tout le reste de ces doctrines, tout ce qui s'y rapporte à la psychologie, à la morale, ou à la métaphysique, est jugé par eux *en fonction* de ce problème, qui n'a pas un intérêt purement spéculatif, mais qui est susceptible d'engager la destinée de certains esprits peu fermes en leurs croyances. Néanmoins, comme la théorie de l'immortalité, chez ces philosophes, résulte des prémisses de leur psychologie, nous avons estimé qu'il était plus logique et plus conforme à une méthode rigoureuse de ne point l'examiner dès le début de cette étude, mais de la situer à sa vraie place. Ainsi que nous l'avons constaté, l'accusation que l'on a adressée à Pomponace et à Cremonini, avec le plus d'insistance, à été de nier l'immortalité de l'âme ou de dissimuler cette négation sous des distinctions hypocrites, comme s'il était permis de dresser en face de la vérité théologique une vérité philosophique toute contraire, mais légitimée par le patronage d'Aristote ! Essayons de discerner si, réellement, l'attitude de Pomponace et celle de Cremonini tombent sous ce reproche, et si, en tout cas, il convient d'y démêler quelque duplicité. L'interprétation des textes est, au surplus, assez délicate, puisqu'elle a soulevé une longue et épineuse discussion entre deux critiques également compétents : MM. Fiorentino et Luigi Ferri [1].

Le corps est-il nécessaire à l'âme, à la fois comme objet et comme sujet ? Pomponace semble d'abord s'en tenir à une solution intermédiaire : l'âme postule le concours du corps.

1. Voir à ce sujet un article inséré dans la *Revue philosophique* (avril 1878) qui a été suivi d'une réplique de M. Fiorentino et d'une autre de M. Ferri, dans le *Giornale Napoletano* et dans la *Rivista delle scuole italiane* (même année).

C'est un long extrait de ce dernier article qu'on trouvera dans notre Appendice.

parce qu'il n'y a pas de pensée sans images [1], d'images sans sensations, de sensations sans organisme ; mais elle en est substantiellement distincte. D'après M. Fiorentino, le philosophe mantouan aurait, durant les dix dernières années de sa

1. Aristote est amené à reconnaître la subjectivité et l'objectivité parallèles du sensible et de la sensation, la continuité de l'agent et du patient à travers l'unification de leurs modes en une énergie commune, bref, la connexion et la distinction des deux mondes, du monde des phénomènes et du monde des images.

Ce système n'allait pourtant point sans difficultés. La première conséquence en était que l'objet senti pénètre dans l'esprit par sa forme seulement, forme sans matière, pour la réception de laquelle se trouvent disposés les organes, et qui était devenue chez les scolastiques *l'espèce sensible* (species sensibilis).

Mais quel est le rapport de l'espèce sensible avec la sensation, d'une part, et avec l'objet, de l'autre ? Voilà ce qu'Aristote n'avait point suffisamment éclairci et ce que le moyen âge fut conduit à rechercher.

Les averroïstes, toujours en quête de surnaturel, ne tardèrent pas à résoudre le problème par l'intervention d'un *sens agent* dont l'office était de faire passer le sens passif de la puissance à l'acte, en lui imposant la forme de l'espèce sensible. Cet agent, les uns le conçurent comme une faculté intérieure à l'âme, les autres comme une puissance séparée, analogue à l'intellect : tous s'accordèrent à le distinguer de la simple réceptivité.

Saint Thomas et Pomponace après lui avaient objecté à cette théorie que le sens est particulier, tandis que l'intellect est universel, et que, fût-il démontré qu'il est besoin d'une énergie spéciale et distincte pour transformer les images en intelligibles, on n'aurait pas le droit d'en conclure la nécessité d'une énergie analogue pour le sens.

La solution d'Albert le Grand était plus vraisemblable : il plaçait dans l'espèce sensible, et non dans un agent extérieur, la causalité qu'il croyait nécessaire à la production de la sensation. Mais l'espèce sensible est dans l'âme ; celle-ci participerait donc comme sujet et comme efficient à ses propres modifications ? Jean de Jandun s'était refusé à l'admettre, et Pomponace s'était emparé de son argumentation pour poser ce dilemme : ou le sens est vraiment passif, et alors l'espèce sensible lui arrive toute faite du dehors ; ou il est purement actif et n'a plus aucun des caractères du sens.

M. Ferri a montré comment le même Pomponace avait résolu ce dilemme en revenant à la pensée d'Aristote : l'espèce sensible ne se distingue pas de la sensation, laquelle est le produit de deux actions simultanées. La part de coopération de l'objet dans ce travail est l'impression, qui est la cause matérielle de l'image ; celle de l'âme est l'*attention*, qui en est la cause active ; la forme est le résultat de ce concours.

« Nam quamquam voluntas sine re corporali non potest in opus exire, est tamen supra res corporales in eligendo: partim enim est materialis, quia sine re corporali operari non potest, partim est immateria-

vie, évolué de plus en plus vers une conclusion que la formule précédente faisait, d'ailleurs, pressentir : il aurait abouti à l'affirmation catégorique de la matérialité, par suite, de la mortalité de l'âme. M. Ferri, par contre, estime que la position de Pomponace, fondée sur la distinction de la matérialité objective et de l'immatérialité subjective, n'a jamais varié jusqu'au *De Nutritione* qui est son dernier ouvrage. La difficulté consistait, en effet, à concilier l'indépendance substantielle de l'âme avec sa dépendance active. Le péripatétisme concevant l'âme non comme un principe inerte, mais comme une activité architectonique, cette puissance, qui aurait survécu à la mort, n'aurait eu, dans la doctrine, d'analogue ou de parallèle que la matière première ; on lui aurait ainsi gardé, une fois l'organisme dissous, une sorte d'existence théorique [1]. Ce compromis, Pomponace finit par le repousser comme illogique et contraire à l'esprit du système. Que si, d'autre part, l'âme a besoin du corps, de tout l'homme concret et vivant (sens, imagination, etc.) pour manifester son activité, il est malaisé de se la représenter comme substantiellement distincte de ce corps. Le philosophe mantouan a donc jugé prudent de déclarer le problème *neutre*, comme s'il aboutissait à une sorte d'antinomie. Telle est l'interprétation de

lis, quare supra corpus operari potest ; indiget enim corpore ut objecto et non subjecto. » (*De Incant.*, c. XII ; *De Act. reali*, *De Immort.*, c. IX). — « Neque simpliciter universale cognoscere potest, sed semper universale in singulari speculatur. » (*De Immortalitate*, c. IX.) — « Nisi enim intellectus haberet quod ex se posset esse sine materia, intellectio ipsa non posset exerceri nisi modo quantativo et corporali. » (*Ibid.*, c. IX.) — « Intellectus humanus est in materia per quamdam concomitantiam et ipsum intelligere quodammodo est in materia, sed satis accidentaliter, quoniam intellectus, quia intellectus est, accidit esse in materia. » (*Ibid.*, c. X.) — « Opinio quæ mihi videtur magis peripatetica tenet quod *quælibet ànima, præter intellectivam, est divisibilis* ;... et ratio pro hac opinione est quia, si sunt formæ eductæ (a materia), prima facie denotare videntur quod sint extensæ et divisibiles, quia debent habere conditiones materiæ. »

1. « Humanus intellectus corpus habet caducum, quare vel corrupto corpore, ipse non esset, vel si esset, sine opere esset, cum, sine phantasmate, per positionem, intelligere non posset, et sic otiaretur. » (*De Immortalitate*, c. VIII.) — « Modusque ille essendi separatus nulla ratione vel experimento probatus, sed sola voluntate positus. » (*De Immortalitate*, c. IX.

M. Ferri[1], qui nous paraît la plus vraisemblable et la plus solidement appuyée sur les textes[2]. Cremonini va-t-il trancher la question d'une manière plus nette ? On le croirait, à voir l'insistance avec laquelle il établit et maintient une liaison substantielle entre les deux éléments du composé humain : « C'est une chimère, dit-il, que d'imaginer une âme qui puisse exister sans le corps dont elle est l'acte, ou qui y réside comme le pilote dans le navire..... Au sens averroïstique, la forme assistante est une ineptie..... » Et pourtant, Cremonini, lorsqu'il est contraint de se prononcer explicitement, lorsque tout échappatoire lui est refusé, lorsque l'autorité ecclésiastique le somme de répondre par un oui ou par un non, se montre beaucoup moins ferme et décidé ; il ergote, multiplie les réserves, se dérobe, ou se réfugie dans des subtilités. Par exemple, dans le *De Cœlo*, il professe « que, pour l'âme du ciel, il vaut assurément mieux rester jointe à un corps ; sans quoi, elle n'existerait pas. » L'Inquisition s'alarme, persuadée que cette doctrine de l'inséparabilité s'applique aussi à l'âme humaine, dont elle ruine l'immortalité. Appelé à fournir des explications, Cremonini fait observer que l'âme du

1. Nous donnons, en Appendice, la réponse de M. L. Ferri à Fiorentino.

2. Cf. dans notre Appendice un extrait de l'opuscule de M. Fontana, qui reproduit fidèlement la *suite* de l'argumentation de Pomponace, répondant au thomisme, ou aux objections de Contarini, de Niphus, etc.

3. « Hæc forma non est separabilis a materia nisi secundum rationem ; impossibile est ut sit anima, et non sit in corpore. » (*De anima*, II, leçon 7.)

« Aristoteles dicit formam informantem *non separabilem a materia.* Ergo somnium est invenire formam assistentem. » (*Ibid.*, leçon 8.) ... quæ possit esse sine illo cujus est actus... tanquam nauta in nave. » Leçons 10, 11.

« Quærendum apud meliores averroïstas quid sit iste actus assistens. 1° est ille qui dat operationem rei, quatenus ipsa formaliter operatur... Est principium proprium immediatum formaliter productivum operationis ; 2° alter dat esse rei... Uterque est purum somnium... Alter non est minus ineptus primo. » (Leçon 11.)

« Forma est actus dans esse ei cujus est actus, principium intrinsecum operationis. » (Leçon 12.)

« Ergo nulla potest dari forma assistens. Omnis forma quæ dat esse materiæ necessario simul dependet a materia. » (Leçon 12.)

ciel, selon Aristote, est destinée à informer un corps *éternel* ; par suite, si cette âme cessait d'informer ce corps, elle devrait aussitôt cesser d'exister, puisque ce serait la négation même et la suppression de sa fonction propre. Au contraire, l'âme humaine, ayant pour tâche d'informer un corps *corruptible* et éphémère, il lui est comme indifférent que ce dernier périsse : elle n'en souffre aucun dommage [1]. C'est là, on en conviendra, jouer sur les mots, c'est faire litière avec trop de désinvolture de déclarations singulièrement vigoureuses et de formules capitales qui entraînent la mortalité de l'âme humaine : envisagée comme une tendance non antérieure à la masse qu'elle meut, l'âme est associée à la dissolution de l'organisme. Son rôle de synthèse s'arrête à ce moment même. L'éternité à laquelle nous pouvons participer n'a rien de commun avec le dogme de l'immortalité personnelle qu'enseigne le spiritualisme catholique. — Tout au moins, par la portée de son opération, l'âme ne dépasse-t-elle pas le cercle de la matière ? Nous avons résumé plus haut la doctrine d'Aristote, celle d'Averroès et celle d'Alexandre sur la raison et, plus précisément, sur l'intellect. Pour Cremonini, l'intellect *possible* ou *passif* n'est autre chose que l'âme elle-même. C'est le terme ultime, le couronnement du développement organique. Quant à l'intellect *agent*, il n'agit point comme un efficient, mais

1. Veluti quod scriptum est in libro de natura cœli, circa cœli animam, quando est dictum melius illi esse cum corpore, alioquin non esset ; an hoc dictum præ se fert animæ humanæ mortalitatem ? quam longè ! anima cœli juxta eam, quam ibi scripsimus, Aristotelis sententiam, est addicta æternæ actuali informationi corporis cœlestis, cum secundum ipsum corpus cœleste sit æternum. Quare necesse est, si desinat informare, ut desinat esse ; postquam enim in illius natura est esse perpetuam formam talis corporis, si hoc non habeat, non erit ; et differt per hoc ab Intelligentiis quæ sunt intellectus de se existentes ; anima vero rationalis humana nata est informare corpus corruptibile. » *De quinta cœli substantia*, t. I.

« Animam vero rationalem, etiam si sit immortalis, posse dici corpoream, ut informantem corpus, quis in dubium revocat ? Averrois sane assistentiam damnamus. Illud vero quod dicitur illam esse corpoream ut informantem, dicitur ad excludendum quod sit corporea ut a corpore dependens, et est veritati maxime consonans. » (*Ibid.*, II.)

Aliam omnem conjunctionem, quam Averroïstæ meditentur, in Aristotelis doctrina putamus *impossibilem*, et in hoc corrigimus Albertum, nihil de re cogitantes sed de Aristotelis doctrina. (*Ibid.*, II.

comme une fin [1]. L'intellection est donc l'actuation de la puissance dernière de l'âme, sous l'influence d'une forme suprême qui est l'Universel. Ainsi, comme cette actuation suppose une puissance d'origine corporelle, comme d'ailleurs toute pensée repose sur un substratum d'images, on peut discerner à l'analyse, dans l'opération globale, un élément *dynamique*, où le mouvement met en jeu des forces matérielles, et un élément *actuel*, où l'actuation devient de plus en plus parfaite, où la matière disparaît, où l'âme est en quelque sorte sublimée par l'attrait de la fin transcendante qu'est l'intellect agent, où elle est pleinement informée sur son modèle : l'Universel. L'âme alors rentre dans le concert des êtres éternels et immuables, dont le ciel est l'incorruptible séjour. C'est donc par l'intellect *acquis*, sommet de sa progressive élévation, qu'elle passe dans une sphère supérieure à l'humanité [2]. Mais, évidemment, identifiée avec l'universelle raison, avec l'acte éternel qui constitue et épuise l'essence divine, cette âme a perdu tout caractère personnel, toute individualité. Nous avons affaire à une abstraction singulièrement épurée, à laquelle seule Cremonini attribue la pérennité.

A cette doctrine qui s'écarte manifestement de l'orthodoxie se relie une morale [3], assurément très noble, mais que l'Église pouvait juger aussi insuffisante pour entraîner la majorité des hommes dans la voie du salut. Le Bien est la cause finale inconsciente de tous les efforts humains. La liberté n'est que la conscience que l'âme prend peu à peu du mouvement qui la pousse vers le Bien. Dieu, qui meut toutes choses, tout en étant lui-même immobile, ignore l'attrait qu'il exerce sur nous. Si, par sa nature, il est la perfection souveraine, en revanche, il n'est pas libre de se modifier lui-même. Le bien, en Dieu, c'est l'unité exempte de matière ; dans l'univers,

1. « Potentia intellectiva non est organica et ideo *non est individua et materialis, nisi in sua radice, ratione scilicet animæ a quâ fluit* ; de se vero est omnipotens et indefinita, prorsus incorporea et indivisibilis. » (*De Cœlo*, 129.)

2. Cf. *De quinta cœli substantia*, sect. 2.

3. Cf. le *De Fato* de Cremonini (extrait du livre II du *Commentaire sur la Physique*, Bibl. univ. de Padoue, leçon 41 et sq. et le traité *De casu et fortuna* (quest. 1 et 4).

c'est l'ordre qui se rapproche de cette unité idéale, en y ramenant la multiplicité des éléments inférieurs. C'est tout au plus si, dans cette nécessaire gravitation du monde vers Dieu, demeure pour chacun de nous une vague possibilité de diversifier les moyens à employer. Sur ce point encore, Cremonini devait inquiéter tous ceux qui, dans l'Église, étaient disposés à lutter contre un déterminisme envahissant, ou qui, du moins, expliquaient d'une tout autre façon le triple problème de la prédestination divine, de la finalité et de la liberté humaine. Ce problème particulièrement difficile et touffu, Pomponace l'avait déjà discuté dans le *De Fato*, et il en avait fait éclater la contradiction latente. Après avoir constaté, comme un fait donné par l'expérience, la réalité de la volonté humaine, il avait laissé plutôt indécis et flottants les rapports de cette volonté avec l'activité divine, partout présente. Il avait renouvelé, à cette occasion, la distinction entre la foi et la science et la thèse du « problema neutrum ».

Le *De Fato* [1] comprend cinq livres dont le premier n'est autre chose qu'une réfutation pied à pied, chapitre par chapitre, du traité d'Alexandre sur le destin. Pomponace rompt ici avec le Commentateur, dont il avait reproduit les doctrines sur l'immortalité. A son avis, la série des causes une fois fixée, le déroulement s'en impose, de toute nécessité. On invoque le fait de la volonté. Or, ou bien la volonté est déterminée par une cause externe, et alors, on tombe dans le fatalisme qui est la négation radicale de la liberté ; ou bien, elle se détermine par elle-même, et alors, on se heurte à Aristote refusant d'admettre qu'une seule et même cause ait, en un même moment, la faculté de se manifester en un double sens. Faut-il donc réduire l'homme moral à un aveugle mécanisme réglé par le Destin ? Soucieux de ne pas infliger de démenti à l'autorité d'Aristote, sur le terrain de la philosophie naturelle, Pomponace a recours aux lumières de la foi. Il rencontre le dogme de la Providence que saint Thomas a remarquablement analysé, après saint Augustin. Au point de vue strictement psychologique, on ne peut reconnaître, avec Aristote,

1. 25 nov. 1520.

Thémistius et Averroès, qu'une providence «générale» [1], sous peine de supprimer la liberté humaine [2]. Au point de vue ontologique, *peut-être* les concilierait-on assez aisément l'une avec l'autre : la Providence serait, comme l'a dit saint Thomas [3], la raison de l'ordre des choses orientées vers leur fin, et chacun de nous garderait le droit de suivre, par une adhésion spontanée, cet ordre universel, ou de s'y dérober, du moins par son effort rebelle, sans que, d'ailleurs, l'harmonie cosmologique en fût changée. Mais voici, dit Pomponace, un autre dogme catholique, qui complique le problème : la Prédestination [4]. Seuls, ceux qu'aurait désignés, de toute éternité,

1. Autant faire profession d'athéisme que d'envisager, comme Aristote, les relations de Dieu avec le monde, où ne seraient sauvegardés que les genres, les espèces et les lois générales ! (Cf. *De Incant.*, c. XIII ; *De Fato*, l. XXII, c. I.

2. Or, nous avons *conscience* d'êtres libres (*De Fato*, l. III, c. II).

3. Ia pars, *Summa theol.*, q. XIV, art. 13 ; q. XIX, art. 7 et 8 ; q. XXII, art. 1, art. 4 c. *Comment. Cajetani* ; q. XXIII, art. 1. I *Sent.*, dist. XXXIX, q. II, art. 1 ; q. XVI, *De Malo*, art. 7, ad 15m ; q. V, *De Verit.*, art. 1 et 2 ; q. XXIII, *Ibid.*, art. 5. *C. Gentes*, I, c. LXXXV. *Ibid.*, II, c. XXIX et XXX. *Ibid.*, III, c. I, LXX, LXXVI, XCIV. *Comp. theol.*, c. CXXXIX, CXL. Sertillanges, *op. cit.*, p. 255-268.

Pomponace est à la rencontre de trois courants : le thomisme, l'aristotélisme, l'averroïsme (A. Halliday Douglas, éd. Charles Douglas and P. Hardie, 1 vol. de 318 p. Cambridge Univ. Press, 1910).

4. Pomponace l'a-t-il exactement interprété ?... On pourra se faire une opinion sur ce point, en lisant, par exemple, le livre de M. J. Martin sur saint Augustin et l'ouvrage du P. Sertillanges sur saint Thomas (t. I, p. 232-238, 318-324 ; t. II, p. 57-79, 275-283, et passim).

Le présent, le passé et l'avenir ne formant qu'un point indivisible aux yeux de Dieu, Dieu voit d'un seul regard, et de toute éternité, l'ensemble et les détails de chaque vie humaine, et décrète que les élus obtiendront le bonheur céleste.

Les théologiens ont proposé des systèmes différents, entre lesquels tout catholique est libre de choisir, à moins qu'il ne préfère suspendre son jugement, en se contentant des faits, ou chercher lui-même une autre solution. Les uns, les *thomistes* particulièrement, pensent que le décret de prédestination à la gloire, c'est-à-dire au bonheur du ciel, est absolu et, *selon notre manière humaine de concevoir*, antérieur, en Dieu, à la prévision des mérites de l'homme, quels qu'ils soient. D'après eux, Dieu, ayant prédestiné une âme au salut, lui donne, par suite, les grâces efficaces qui, sans nuire à son libre arbitre, doivent l'y conduire infailliblement. (*Summ. theol.* II, q. CLXXIV, art. 1 ; part. I, q. XXIII, art. 4, etc...) Les autres soutiennent que le décret de prédestination au ciel est conditionnel et postérieur, chez son divin auteur, à la prévision des mérites surnaturels de l'homme, c'est-à-dire des mérites

le choix divin seraient réellement « affranchis » ; et de ce décret, auquel serait liée la répartition de la grâce indispensable aux âmes, résulterait le sort de chacune d'elles dans la vie future. Pomponace ne s'engage pas dans une distinction théologique entre la « prédestination » et la « prescience »[1]. Il se borne à faire observer combien serait monstrueuse une doctrine d'après laquelle Dieu, rangeant sans motif ses créatures en plusieurs catégories, vouerait les unes à la félicité, les autres au châtiment éternel. Autant vaudrait dire que l'Être parfait produit volontairement le mal, et qu'il est l'auteur responsable du péché, ce qui serait un blasphème ! Plus acceptable serait, à ce compte, la solution des stoïciens[2] ! Ceux-ci, en effet, affirment l'enchaînement des causes, et, sur ce point, ils s'accordent avec les données de la « raison naturelle ». Ils croient à une nécessité *interne* qui présiderait aux déploiements des phénomènes. Pomponace préfère soumettre le monde sublunaire à des influences extérieures, comme celle des astres. Mais, tandis que certains chrétiens osent rattacher à la souveraine *volonté* de Dieu l'origine du mal, les stoïciens ont, au moins, à ses yeux, le mérite de la rattacher au mécanisme irréfragable de la Loi immanente : impersonnel, leur Dieu apparaît moins coupable, si tant est qu'on puisse impu-

acquis avec le secours de la grâce, qui n'est refusée à personne, quoiqu'elle soit gratuite absolument. Dieu, disent-ils, accorde à tous les grâces nécessaires au salut, bien que dans une mesure différente, qui est la condition de sa liberté et reste le secret de sa providence. Il prédestine à la gloire ceux qu'il prévoit devoir en faire un bon usage, et il condamne ceux dont sa prescience lui montre l'infidélité et l'impénitence finale.

L'enseignement catholique sur cette matière a été défiguré par deux sortes d'hérésie, qui l'ont exagéré, chacune dans un sens opposé. D'une part, les *pélagiens* niaient que la grâce soit nécessaire pour toutes les œuvres qui mènent au salut ; d'autre part, les *prédestinatiens*, dont la doctrine a été reprise par Calvin et par Jansénius, enseignaient que le décret de prédestination est la cause unique de la perte des réprouvés, comme du salut des élus.

1. Cf. par exemple : Saint Augustin, *De libero arbitrio*, l. III, c. IV.

2. Pomponace juge les stoïciens plus *conséquents* avec eux-mêmes que les chrétiens (*De Fato*, l. XXII, c. VII). Si, malgré tout, il loue le christianisme de ne sacrifier ni la Providence, ni la liberté humaine, il ne peut s'empêcher de critiquer la « conciliation » proposée, et il se réserve, à part lui, le droit d'en tenter une à sa guise.

ter une « faute » à l'Ame du monde !... Incline-t-on à professer la mortalité des âmes individuelles (et le stoïcisme semble devoir être interprété en ce sens) ? Alors, les difficultés s'aplanissent. « En ce cas, écrit Pomponace, il n'est pas plus affreux que quelques-uns soient écrasés par d'autres, que les uns soient maîtres et les autres esclaves, ou même que l'un dévore l'autre, qu'il ne l'est que le loup se repaisse de la brebis ou que le serpent tue les autres animaux. Car, si l'une de ces choses sert à la beauté de l'univers, il en est de même de tout le reste ; s'il n'y avait pas tant de maux, il n'y aurait pas tant de biens. Otez le mal : vous ôtez, en même temps, le bien ! Comme cet ordre a duré des siècles innombrables, comme ce qui a une cause nécessaire et ce qui existe par soi subsistera à jamais, il en résulte que ledit ordre ne dépend pas de nous, mais du destin. Supposez, à la rigueur, que les âmes soient immortelles. Cette doctrine, rien n'empêche de la maintenir, parce que le nombre des âmes est fini, la nature ayant horreur de l'infini en acte. Les âmes s'uniraient donc successivement à plusieurs corps !... Ne voyons-nous pas ce qui était jadis une terre fertile frappé de stérilité ; les puissants et les riches tomber dans l'abjection ou la pauvreté, — et réciproquement ?... Ainsi de suite, pour tout ici-bas, comme le prouvent les histoires. Les Grecs ont dominé les Barbares ; maintenant, ce sont les Barbares qui dominent les Grecs... Il y a mille chances pour que celui qui, à cette heure, est roi, soit, un jour, esclave, — et vice versa... De la sorte, à proprement parler, plus d'inégalité parmi les hommes. Dira-t-on : « A supposer qu'ayant été roi, je devienne esclave, ne me rappellerai-je pas ma royauté passée ? » — « Objection vaine ! — J'ai séjourné dans le ventre de ma mère, et n'en ai nulle souvenance !... » Répliquera-t-on que, dans une telle hypothèse, l'œuvre de Dieu paraît être en jeu ? A cette nouvelle objection il faudra opposer surtout l'autorité d'Aristote...

Aussi bien, est-ce la même difficulté que l'on retrouve, si l'on considère attentivement le monde ; qu'y remarque-t-on, sinon des insensés et des scélérats, ceux que l'on tient pour sages étant plus insensés que les autres ?... Assurément, notre sagesse est folie, notre bonté, méchanceté. Ce qui est essentiel

ou suffisant, c'est que, dans le ciel, aucun mal n'existe. Quant à la région sublunaire, comme tout y tend à la mort, tout y est sujet à une décomposition putride. De même qu'il y a nécessairement, dans tout animal, certaines parties nobles et certaines parties ignobles, de même, par rapport à l'univers qui est un animal unique, les choses sublunaires sont comme des déchets fétides... A l'instar d'un corps brillant qui rayonne d'un certain point à un autre point déterminé, Dieu produit donc l'univers [1]... » Et Pomponace de conclure : « Aucune raison naturelle n'ébranle la théorie de l'enchaînement des causes et des êtres. Selon moi, Dieu ne connaît les êtres particuliers, — ceux, du moins, qui sont soumis à la génération et à la corruption, — que spécifiquement, et non pas individuellement. » C'est là, sans doute, une série de réflexions à bâtons rompus, d'images et de métaphores presque divertissantes, bien plutôt qu'une démonstration serrée, par voie de déduction ; et, quoiqu'elle se pique de demeurer « réaliste », — un peu dans toutes les acceptions du mot —, la méthode de discussion qu'emploie Pomponace est, souvent, nous l'avouons, plus sérieuse et plus solide. Ce qui importe, c'est de dégager l'*esprit* de ces pages que nous avons, à dessein, empruntées à l'Épilogue du traité. Pomponace confesse que l'Église condamne le fatum des stoïciens. Il le rejette donc, à son tour. Et, incapable de résoudre avec les seules ressources de la philosophie toutes les antinomies précédentes, il proclame que la sagesse humaine est trop décevante, et il fait appel à la foi [2]. Or, la foi enseigne que l'âme est libre, encore que *secondée* par la grâce divine, et qu'elle conserve la faculté d'obéir ou de désobéir à la loi morale, exprimée par la conscience et précisée par la doctrine de l'Église, dont la mission est justement de traduire la vérité révélée et, en aidant au salut de chacun, d'assurer le maintien du plan providentiel [3]. — L'attitude

1. *De Fato*, *Epilogus sive peroratio*, p. 1010 et sq.
2. *De Fato*, l. III, c. xii et *Epilogus*, p. 1013.
3. Au demeurant, il faut distinguer entre la félicité naturelle, à laquelle nous pouvons parvenir sans le secours divin, par nos propres moyens, et la béatitude qui ressortit à l'ordre surnaturel, et qui postule la « grâce », don gratuit de Dieu (*De Fato*, l. V, c. vii).

de Pomponace est la même, en ce qui concerne l'immortalité de l'âme, laquelle ne saurait être démontrée « par des preuves naturelles ». Comme l'établit le symbole d'Athanase, c'est là un *article de foi* : invoquons donc, à ce sujet, la Révélation, l'Écriture canonique [1]. Telles sont les seules autorités à consulter. Le philosophe se contente de déclarer le problème « neutre ». Voilà, ramenée à son procédé constant, la méthode — nous n'osons dire : la stratégie — du Mantouan. Tous les lecteurs n'étaient pas en mesure d'en saisir la subtilité. Beaucoup devaient la juger peu sincère. La plupart oubliaient les belles protestations d'orthodoxie par lesquelles s'achevaient ces traités insidieux. Ce qu'ils retenaient, c'était le côté négatif de ces ouvrages, c'était la « substantifique moelle » d'une critique, dont la relative nouveauté séduisait ceux qu'auraient effarouchés les doctes commentaires d'Averroès et l'initiation à certaines doctrines arabes.

Évidemment, il y avait là tout un ensemble d'idées, non seulement funestes au point de vue catholique et même, d'une façon plus générale, au point de vue chrétien, mais aussi, susceptibles de bouleverser l'éthique traditionnelle. Si l'âme n'avait pas le droit de prétendre à une existence autonome, si les définitions d'Aristote aboutissaient à lui dénier toute survivance individuelle ; si, d'autre part, dans le train quotidien de la vie, notre liberté était regardée comme incapable d'échapper à l'irradiation divine; bref, si telles étaient, malgré les concessions prudentes à l'orthodoxie, les conclusions de l'impitoyable critique ; ne devenait-il pas légitime d'instaurer une sorte de morale indépendante, déjà esquissée par certains humanistes ? — « En tant que philosophe, répétait Pomponace, je n'ai pas à m'occuper de l'utilité pratique de telle ou telle croyance ; je ne m'occupe que du degré de vérité ou, tout au moins, de vraisemblance que présente chaque doctrine. Je reconnais, au surplus, qu'une croyance peut servir (alors même qu'elle reposerait sur des bases fragiles)

1. *De Immort.*, c. xv : in quo ponitur ultima conclusio: in hac materia, quæ sententia mea videtur indubie sustinenda.

Cf. aussi, sur la foi et la raison, *Defensorium*, c. xxix ; sur l'autorité de l'Église, *De Incant.*, c. vi ; Brucker, *op. cit.*, t. IV, p. 168.

comme mobile éducatif ou comme frein social. C'est affaire au législateur[1], s'il l'estime opportun, de classer la foi en l'immortalité parmi les motifs ou les mobiles qui ont chance de rendre l'homme plus honnête : qu'à ce titre, il en favorise la durée et la diffusion ! Le penseur s'affranchit de ces considérations un peu secondaires et vulgaires. » Aisément Pomponace se résigne à abandonner les perspectives de récompense ou de punition, après la mort, qui réconfortent le juste ou épouvantent le pécheur. Il s'y résigne d'autant mieux qu'au fond, il n'est pas loin de les déclarer immorales, parce qu'elles empêchent ou dissuadent l'homme de faire le bien pour le bien. Or, l'harmonieux développement de notre nature engendre une satisfaction *sui generis*[2]. Si tous ne peuvent également participer au développement artistique ou scientifique, personne n'est excusable de négliger sa culture éthique ; car tel est l'objet propre de la nature humaine[3], et telle est, en même temps, sa récompense. L'accomplissement du bien demeure indépendant de la mortalité ou de l'immortalité de notre âme. Le ciel, c'est la joie pure d'une conscience vertueuse ; l'enfer, c'est la vision de notre propre déchéance, c'est le remords qui trahit, en une réaction douloureuse, notre éloignement de notre vraie fin. Que si, par hasard, et contrairement à la doctrine du Stagirite, l'âme vivait d'une vie personnelle par-delà la tombe, elle n'aurait fait, en observant ici-bas la loi morale, que mieux se conformer à sa destinée et plus sûrement se rapprocher de son terme idéal, Dieu. Oui, Pomponace, — quelles que fussent ses intentions, — conduisait ses

1. « Respiciens legislator pronitatem viarum ad malum, intendens communi bono, sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut induceret hominem ad virtutem ; neque accusandus est politicus. » (*De Immort.*, c. XIV).

Cf. dans le *De Fato* (l. III, c. XVI) : La raison d'être de la Religion, c'est, au fond, d'*élever* les intelligences au-dessus des soucis matériels et du terre-à-terre quotidien. Alors même qu'elle serait « fausse », historiquement ou logiquement, un aussi beau rôle lui serait une excuse !

2. « Præmium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quæ hominem felicem facit. » (*De Immort.*, c. XIV.)

3. « Quare universalis finis generis humani est secundum quid de speculativo et factivo participare, perfecte autem de practico (*Ibid.*).

lecteurs, par une pente douce, et sans gestes agressifs, vers l' « éthique laïcisée », dont M. Strowski parlait, à propos de Charron. Aux enseignements du spiritualisme chrétien, il substituait tranquillement les leçons d'Aristote [1]. Affectant de commenter le Maître avec une respectueuse docilité, il portait, du domaine métaphysique dans le domaine de la conduite pratique, et par une transition presque inévitable, ses incursions aventureuses. Bien plus : loin d'atténuer ses formules, il allait jusqu'à en accuser le relief brutal [2]. Le danger était donc manifeste. Comment les libertins eussent-ils dédaigné de pareilles suggestions? Mais revenons à Cremonini. Cet éclectique, instruit par l'expérience, ce dialecticien rompu à l'escrime intellectuelle, sut-il, lui du moins, tourner tous les obstacles?...

Cremonini, bien qu'à première vue il ne paraisse pas avoir eu une attitude belliqueuse, eut maille à partir avec les jésuites et avec l'Inquisition. Fondée en 1540, la Compagnie de Jésus avait pris bientôt une extension extraordinaire. Elle s'était établie en 1549 à l'Université d'Ingolstadt ; elle avait obtenu des chaires à l'Université de Vienne, en face de laquelle, d'ailleurs, elle n'avait pas tardé à dresser un collège spécial. Elle allait appliquer la même tactique à Prague, à Salamanque, à Stockholm, à Paris, où le collège de Clermont devait être, en un sens, le rival de la Sorbonne. Elle songea à Padoue. La direction de l'École y appartenait exclusivement à l'État, qui nommait, payait et congédiait les maîtres sans aucune intervention du pouvoir religieux, surtout depuis l'institution des réformateurs de l'Université. Le sénat vénitien,

1. Sur l'auteur de l'*Éthique à Nicomaque*, cf. les livres d'Ollé-Laprune, de Piat, et notre travail relatif à *la Morale de G. Bruno*.

2. « Unum etiam addere volo, quod tamen non assero, verum mihi satis probabiliter dici posse videtur... scilicet *intellectum humanum esse extensum*, et secundum essentiam, et secundum potentiam.

« Sic existimo quod sive intellectus ponatur indivisibilis, sive extensus, nihil cogit ipsum esse simpliciter immortalem ; verum nihil magis mihi placet ipsum ponere inextensum.

Apud nos celeberrimos peripateticos *cogitativa virtus extensa est*, quoniam omnes affirmant ipsam esse virtutem sensitivam, ipsaque potest sequestrare substantiam a quantitate, quid igitur obstat et ipsum intellectum, existentem materialem et extensum, secundum quemdam altiorem gradum, infra tamen limites materiæ, et universaliter cognoscere, et syllogizare ? » (*Apologie*, l. I, c. III).

tout en affichant un respect extérieur à l'égard du Saint-Siège, tout en enregistrant ses remontrances [1], entendait conserver intacte son indépendance, et sauvegarder le souple éclectisme de l'enseignement padouan. Employant leur méthode habituelle, les jésuites se glissèrent à Padoue, y fondèrent un collège avec l'autorisation d'Andrèa Lippamano [2], patricien de Venise et prieur de la Trinité, qui avait été habilement circonvenu. Ils ne se contentèrent pas d'y apprendre la grammaire aux enfants, mais ils se posèrent rapidement en émules de l'Université, à laquelle ils empruntèrent ses titres, ses formules, ses affiches, ses cérémonies, ses programmes. Des rixes [3] entre étudiants et divers scandales suscitèrent une assemblée générale des professeurs [4] ; une délégation fut chargée de porter au doge les doléances des maîtres laïques, dont Cremonini fut l'éloquent interprète. Son discours [5], qui obtint par la suite un immense succès et qui fut traduit en français [6], eut pour résultat de faire rappeler à l'ordre les jésuites [7]. Le 14 juin 1606, ils furent définitivement expulsés du territoire vénitien, où ils ne rentrèrent qu'un demi-siècle plus tard [8]. Ils ne pardonnèrent jamais à Cremonini, qu'ils desservirent certainement à Rome. L'Inquisition, si puissante dans tout le reste de l'Italie, n'avait, à Venise, qu'une influence toute spirituelle, plus honorifique qu'active. Le conseil de censure, auquel on

1. *Archivio Veneto*, Secreta, VI, 47 ; VII, 91.
2. *Monumenti Veneti intorno i Padri jesuiti*, 1762 (p. 81-83), cité par M. Favaro, dans son livre : *Lo Studio di Padova e la Compagnia di Gesu*.
3. Cf. Yriarte, *Vie d'un patricien de Venise*, p. 257, 258, 259. Ant. Favaro, *op. cit.*, p. 33 et sq.
4. Papadopoli, *Hist. gymn. Patav.*, p. 360. J. Facciolati, *Fasti gymn. Pat.*, p. 28.
5. La bibl. du musée Correr, à Venise, en renferme plus de dix copies.
6. Harangue faite au Sénat de Venise, au nom de l'Université de Padoue (*Annales des soi-disant...*, t. I, p. 483).
7. Cf. Ant. Favaro, *op. cit.*, doc. XIX. Riccoboni, *De gymn. Pat.*, car. 105.
8. *Archiv. Ven.* Consulti in Jure, p. 541. Le territoire vénitien ne devait être rouvert aux jésuites qu'en 1656, le pape Alexandre VII ayant offert, à cette condition, de fournir des subsides et des troupes à la République en guerre avec les Turcs.

soumettait tous les ouvrages à imprimer, était composé des « réformateurs » de l'Université et de plusieurs secrétaires ou assistants, désignés par le Sénat. Représentée seulement par le titulaire, le secrétaire de la nonciature et un religieux qui tenait sa mission du pape, l'Inquisition n'avait que voix consultative sur des points de doctrine et, même touchant le dogme, ne pouvait ouvrir une enquête ou un interrogatoire que sous le contrôle direct d'un sénateur. Il ne faut donc pas s'étonner si les professeurs de Padoue se plaisaient à louer le régime de liberté et de tolérance dont ils jouissaient dans cette ville, où la stricte orthodoxie n'avait guère à compter sur le zèle des « réformateurs », prompts à éluder les dénonciations du Saint-Office par des réponses vagues ou suspensives. Tant qu'il séjourna à Padoue, Pomponace ne fut pas inquiété, et les tracasseries mêmes auxquelles il fut en butte à Bologne n'eurent jamais assez de gravité pour que nous consentions à le regarder comme un « Titan foudroyé [1] ». Ainsi que nous allons le voir, Cremonini non plus n'eut pas beaucoup à souffrir de ses démêlés avec le tribunal, alors si redouté [2].

Tout d'abord, il fut victime d'indiscrétions adroitement exploitées par les jésuites : en 1611, la cour de Rome ordonna une enquête sur lui et sur Galilée dont le séparaient, au demeurant, de sérieuses divergences de vue [3]. Cette enquête

1. Cf. Fiorentino, *Pomponazzi*, 39-49.

« Prometheus est philosophus, qui non sitit, non famescit, non dormit, non expuit, ab omnibus deri detur, et tanquam stultus et sacrilegus habetur, ab Inquisitoribus prosequitur, fit spectaculum vulgi... » (*De Fato*, III, 7.)

2. Ni son discours d'ouverture, prononcé à Padoue (1591) et où il témoignait de sentiments très religieux (« Homo est imago Dei... in eo quiescet, lætabitur, delectabitur »), ni son premier livre : *l'Explanatio procœmii librorum Aristotelis de physico auditu* (1597), ni le *De formis quatuor corporum simplicium* (1605) n'éveillèrent la méfiance de l'Inquisition. Tant que des disciples trop loquaces, ou des ennemis rancuniers, n'attirèrent pas l'attention sur lui, ce péripatéticien diligent et réservé parut inoffensif.

3. Document découvert par le professeur Gherardi et cité par Berti, dans son *Processo di Galileo*, p. 17.

Sur les relations de Cremonini avec Galilée, cf. Berti, *Di C. Cremonino e della sua controversia coll' Inquisitione di Padova e di Roma.* Les lettres adressées à Galilée par Gualdo (6 mai 1611) et par Liceti (22 oct. 1610), *Œuv. compl. de G.*, éd. de Florence.

semble n'avoir pas abouti. En revanche, deux ans après, la publication du *De Cœlo* valut à Cremonini communication de deux notes [1], l'une en latin, l'autre en italien, qui faisaient ressortir l'incompatibilité de ses idées avec la doctrine catholique, en s'appuyant sur d'assez nombreuses citations de l'ouvrage. La seconde, synthétisant les objections que l'on pouvait seulement déduire de la première, fermait toute échappatoire à Cremonini, en lui déniant le droit de se réfugier derrière l'autorité d'Aristote et en l'obligeant à endosser la responsabilité de son écrit [2]. On lui reprochait, en somme, trois erreurs capitales : la première, sur la nature du ciel dont il s'efforçait d'établir l'éternité et la nécessité, au point de nier la création ; la deuxième, sur la nature de l'âme humaine, qu'il déclarait intimement liée au corps dont elle est l'acte, au point de nier la spiritualité et l'immortalité ; la troisième, sur la nature de Dieu qui, considéré simplement comme la cause finale du mouvement céleste et l'agent mécanique du développement universel, perdait, en même temps que toute personnalité, tout droit au nom de Providence. On demandait à l'auteur, d'une façon assez paternelle, de se mettre en règle avec le concile de Latran, de rompre avec les erreurs d'Aristote, de corriger le *De Cœlo* avant de le faire réimprimer. Cremonini, loin de se laisser prendre à ces douces exhortations, répondit avec une ingénuité non exempte d'ironie. Il feignit de ne point apercevoir dans son ouvrage ces opinions « contraires à la foi », et s'affirma prêt à souscrire à toute réfutation un peu serrée qu'en ferait un tiers de bonne volonté. Sur les trois griefs qu'on lui oppose, il apporte précisions et distinctions subtiles : la théorie de l'éternité du ciel, rentrant dans la philosophie naturelle, n'ébranle pas le dogme de la création, qui est surnaturel ; — l'âme est conçue par lui comme mortelle, non pas absolument, mais en tant seulement qu'elle informe le corps, autrement dit, en tant qu'elle tombe sous le jugement

1. Ces pièces sont cataloguées aux Archives des Frari, sous ce titre : Miscell. di atti div. (Filza 40. Ms. 80). M. Mabilleau, pour la première fois, les a *publiées*, à la fin de son remarquable travail. Nous les reproduisons, à notre tour, en Appendice.

2. Cf. notre Appendice.

de la science et non de la théologie ; la nature de Dieu, comme limitée et impersonnelle, s'il s'agit du Dieu de la physique, mais non s'il s'agit du Dieu chrétien. D'ailleurs, il se borne à exposer la pensée d'Aristote, son maître, tel qu'il l'entend. Il le loue, sans doute, assez souvent : en cela, il ne fait qu'imiter Dante et Pétrarque ! Il est, du reste, rempli de respect à l'égard de saint Thomas, même lorsqu'il n'approuve point ses conclusions. » Réponses manifestement insuffisantes et ambiguës, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir ! Quoi qu'il en soit, dans l'avertissement placé en tête de l'*Apologia de quinta cœli substantia*, publiée en 1616[1], Cremonini a tout l'air d'accomplir une promesse antérieure en essayant de justifier son admiration pour le Stagirite, « philosophe sincère, épris de la vérité, et qui eût été chrétien sans doute, s'il avait reçu le don de la grâce. » Aristote a bien pu se tromper, puisque, sur plusieurs points, il se trouve en contradiction avec le dogme ! Il faut donc le rectifier et le compléter. En attendant, Cremonini ne rétractait rien, dans son nouveau livre ; il aggravait même ses précédentes erreurs ! C'est ce dont l'accuse nettement une note du Saint-Office datée de 1619. A cette note, Cremonini répond par une lettre qui est une reproduction, en termes plus vigoureux, de l'*Apologie* de 1614[2] ; il refuse de remanier le *De Cœlo*, ayant déjà retouché sa doctrine dans l'*Apologie*, et ayant reçu l'approbation du Sénat, qui le couvre. Puis, il adresse à Rome une sorte de plaidoyer[3] où il affecte de voir dans cette enquête la rancune d'un ennemi personnel, et où il répète ses excuses habituelles.

Cette tactique dilatoire dura jusqu'en 1626. Passant par Mantoue, le frère Angelo Castellani rendit visite au Père

1. C'était la deuxième série des ouvrages sur le ciel. La première comprenait trois parties : *De natura cœli, — De motu cœli, — De motoribus cœli abstractis*, auxquelles était jointe l'*Apologia dictorum Aristotelis de via lactea et facie in orbe Lunæ*. La seconde ne comprenait que l'*Apologia dict. Arist. de Vta cœli substantia* (1616).

2. Cf. Renan, *App. Averroès et l'averroïsme*, p. 477 (Mont-Cassin, cod. 483).

3. Ce plaidoyer, publié par Berti (*op. cit.*), se trouve à la Bibl. du Mont-Cassin.

Inquisiteur [1] : au cours d'une conversation sur l'impiété du temps présent, il avoua qu'un de ses amis, Antonio Rovere, médecin à Venise, lui avait souvent parlé de Cremonini comme d'un professeur très dangereux. L'Inquisiteur lui démontra que son devoir était de raconter la chose au Saint-Office, puisqu'il allait à Rome. Le cardinal Millino décida aussitôt de poursuivre, avec toutes les précautions nécessaires, pour ne pas éveiller la susceptibilité du Sénat vénitien. Malheureusement, le principal témoin se déroba. Antonio Rovere protesta qu'il n'avait jamais été l'élève de Cremonini, et qu'il ne se souvenait pas de lui avoir entendu prononcer une seule parole répréhensible. Malgré l'insistance du Saint-Office, il demeura fidèle à cette attitude, et le procès avorta. Ainsi, grâce à des prudentes concessions [2] et surtout à l'heureuse organisation de l'État vénitien qui protégeait à Padoue la liberté philosophique, Cremonini échappa à tout destin tragique.

Sa méthode semblait devoir, d'ailleurs, l'en préserver. Elle est essentiellement dialectique. Elle consiste à poser, sur un point douteux, une question qu'on cherche ensuite à résoudre par l'examen de deux hypothèses contraires, pour prendre finalement parti dans un des deux sens indiqués, ou plutôt, dans un troisième un peu différent. Car, à l'exemple de Pietro d'Abano, Cremonini pratique une *conciliation* qui a l'avantage de faire entrer dans la conclusion, affranchie de toute rigueur syllogistique, une foule d'éléments d'expérience, de témoignages, d'exceptions même qui l'enrichissent et qui confèrent à cette « résultante » plus de chances de vérité. Quoiqu'il prétende s'attacher au strict péripatétisme, Cremonini doit beaucoup à Platon. Justement parce qu'il manque d'une personnalité bien tranchée, il est l'écho concentré et réduit des diverses interprétations qui se sont fait jour au sein de l'école, et qui ont abouti à une synthèse peut-être plus étendue et compréhensive que fortement équilibrée. Il profite de tous

1. Cf. Archives des Frari de Venise. *Actes de l'Acad. des Lincei* (communication de Berti, 1878).

2. Notons que Cremonini n'a jamais cédé devant le péril. On peut comparer son attitude à celle de Galilée, accusé à la même époque. Cf. Henri Martin (*Galilée et les droits de la science*, p. 103, 110, 196).

les commentaires, dont il se fait l'historien sans passion. Il ne cherche pas plus à déchristianiser le péripatétisme qu'à le christianiser. Bien que, suivant l'usage d'alors, il cite rarement ses sources, il est tantôt thomiste, tantôt scotiste, tantôt averroïste et tantôt alexandriste[1]. Sur certaines questions, il adopte un point de vue critique qui l'induit à déclarer, avec plus de sincérité et de logique que Pomponace, tel ou tel problème « neutre ». Est-ce là du scepticisme ?... N'est-ce pas plutôt le fait d'un esprit pénétrant et sans préjugés, pour qui la vérité comporte des nuances, et qui répugne aux affirmations dogmatiques comme aux négations triomphantes ? Cremonini n'a rien d'un initiateur ou d'un inventeur. C'est un témoin précieux des controverses de son époque. En son œuvre se reflète la vie de l'école padouane.

A propos de certain passage du *De Cœlo*, touchant la nature divine, l'Inquisition, nous l'avons vu, avait cru découvrir chez Cremonini des opinions hétérodoxes, et avait réclamé du philosophe des éclaircissements ou une rétractation. D'autre part, d'une façon plus ou moins explicite, plusieurs des écrivains dont nous avons rapporté les appréciations sévères ou les discrètes réserves, inclinent à considérer Cremonini et les autres Padouans comme coupables d'une « erreur » métaphysique que Victor Cousin devait combattre, avec toute son école, — après y avoir presque sacrifié, — sous le nom de panthéisme. A notre avis, l'étiquette compte peu. La dénomination de « panthéiste » ne paraît pas avoir été familière au XVIe siècle ; elle date, en somme, de Toland. Aussi bien, ce vocable englobe des systèmes assez divers. Le plus souvent, même, il s'agit d'une simple tendance spéculative qui ne va pas jusqu'à son terme extrême. « Ce qui engendre

1. « Sosteneva essere opportuno si tornasse Aristotile alla primitiva sua purità, *scristianeggiandolo*, anzi che imitare gli scolastici che l'avevano cristianeggiato, travisandolo. » (Berti, *Notice sur Cremonini*, p. 3.)

« Averroes profecto fuit vir magni ingenii, in dialecticis autem valde exercitatus, quocirca plurima disputavit, factumque est ut in multa disputatione multa protulerit quæ non semper in idem referri videantur, ac proinde in ipsius doctrina contradictiones et conciliationes debuerunt excogitari diversæque seguacium prodierunt opiniones. » (*De Cœlo*, p. 95). Il loue Alexandre d'Aphrodise (p. 63, *Apologie du de Calido Innato*).

le panthéisme, a fort bien dit M. Abt [1], c'est la contradiction du fait de la dualité et du besoin de l'unité. Cette contradiction n'est résolue que par une distinction de points de vue. Dans l'être, la dualité n'est jamais supprimée, mais elle est conçue de telle manière que, dans le sentiment et dans l'intuition, l'unité puisse se réaliser. » A l'occasion, nous nous servirons de ce mot comme d'une expression synthétique, indiquant moins une doctrine bien fixée qu'une direction métaphysique, et nous rechercherons dans quelle mesure les principaux philosophes italiens de la Renaissance ont mérité les accusations d'hérésie que recouvre ou suggère cette étiquette. Mais, plutôt encore que de les ranger trop rapidement dans des casiers commodes, nous nous efforcerons de caractériser et de juger *historiquement* leurs idées.

Pas plus que celui d'Aristote, le Dieu de Cremonini ne se confond avec le Tout. Ainsi qu'on s'en est rendu compte, il est au contraire très déterminé et absolument isolé du monde, qu'il meut seulement par l'attrait de la finalité [2]. Cremonini adhère si peu à l'unité de substance qu'il superpose à la nature sublunaire, ayant déjà son essence propre, une nature céleste, hyperphysique, aussi distincte de la nôtre que de celle de Dieu. En effet, cette nature céleste tient son être et son mouvement éternel de Dieu, son moteur immédiat, placé hors de la durée, et sans lequel elle rentrerait dans le néant, après avoir perdu toute raison d'être, toute cause assistante ou informante. Elle ne se suffit donc pas à elle-même. Faut-il penser que Cremonini la regarde comme une émanation de la substance divine, faut-il penser que tout ce qui dépasse la sphère sublunaire lui apparaît comme constituant un seul être identique, sinon homogène, comme une sorte d'animal divin dont le premier moteur serait le centre et les orbes

1. Article de la *Grande Encyclopédie.*

2. Cf. Renan, *Averroès*, p. 116. Mabilleau p. 204 : « Cremonini échappera au panthéisme de Zarabella, de Cesalpin, de Bruno et de tant d'autres de ses contemporains, et cela parce qu'il s'en tient strictement au principe d'Aristote, auquel Aristote lui-même avait parfois contredit, à ce *newtonisme métaphysique* où un Dieu immobile et isolé gouverne de loin l'univers, dont il est le centre, mais dont tout le sépare. »

célestes les membres ? Faut-il admettre que, pour le philosophe mantouan, Dieu est attaché à une sphère qu'il meut directement [1] ? Ne faut-il pas plutôt rapprocher Cremonini de Plotin pour lequel le ciel, première essence émanée de Dieu par *procession*, renferme à son tour deux natures dérivées : l'Intelligence et l'Ame, mêlées à des degrés différents de matière et de mouvement, et rendant ainsi possible la multiplicité des combinaisons sidérales ; si bien qu'immédiatement au-dessous de Dieu et soumise à son influence, roule une sphère éternelle, une sorte d'univers idéal ? En tout cas, quelle que soit l'hypothèse à laquelle on se range, — et d'après l'étude que nous avons faite, c'est la dernière qui nous séduirait le plus, — on ne trouve pas à la base du système l'unité de substance. Au contraire, schématiquement, nous apercevons un monde transcendant et séparé : au sommet l'Acte pur, l'Un [2], le Premier, etc. ; au-dessous, le Ciel dont chaque sphère est mue par une intelligence qui a elle-même pour objet le parfait absolu : Dieu ; puis, au-dessous de ces régions

1. Cf. Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. IV. Mabilleau (p. 236) réfute l'affirmation de ce critique :

« Le ciel, nous l'avons dit, peut être considéré comme un être unique, en ce sens qu'on l'assimile à un animal, où les fonctions diverses des divers membres concourent à une résultante unique, qui est la vie. Mais cette unité n'est qu'organique ; ce n'est pas même l'unité physique ni l'homogénéité.

Le ciel est situé dans le temps et dans l'espace, soumis à la loi de la quantité, distribué même en plusieurs sphères qui se séparent l'une de l'autre par quelque particularité d'essence, sans quoi elles se confondraient.

Ces sphères sont animées de mouvements distincts, quoique similaires. Il faut qu'il y ait quelque raison à cette multiplicité. Cette raison n'est pas une différence de composition matérielle, car tous les astres sont indistinctement composés de quintessence.

Si pourtant leurs *natures*, leurs âmes, qui résultent du commerce de leur matière avec leur fin, diffèrent entre elles, c'est que les fins sont différentes. Dieu ne peut donc pas être la fin immédiate du ciel complexe et divisé que nous connaissons ; Dieu ne pourrait mouvoir directement qu'un mobile, dont l'unité serait le premier caractère.

A chaque sphère sera donc liée une fin spéciale, terme prochain de l'appétition qui meut la sphère. Cette fin, ce terme, c'est ce que les péripatéticiens depuis Averroès appellent une *Intelligence* (*Proœm. de physico auditu*, p. 51, *De Cœlo*, p. 292). »

2. Plotin, *Ennéades*, VI, 8.

sublimes, le monde sublunaire qui ne peut aucunement être assimilé au premier, et qui recommence à rebours, en remontant du multiple à l'Un, dans l'ordre de la génération, le travail de procession qui a fait descendre l'Un jusqu'au multiple, dans l'ordre de l'émanation. Puisque la forme résulte de la coopération de la matière et de la fin ; puisque la cause finale est représentée par Dieu et le ciel, et la cause matérielle par les éléments, la nature est le trait d'union de l'une à l'autre, l'essence intermédiaire qui naît de leur mutuelle pénétration. Il n'y a point là trace de panthéisme, à moins que, jouant un peu sur les mots, on ne fasse observer que, pour Cremonini, la fin, tout aussi bien que la matière, c'est-à-dire la cause du mouvement et de la vie, sont comprises dans le grand Tout où elles agissent par une sorte de relation interne. A ce compte-là, seule, une théorie de la création libre et d'une providence personnelle aurait pu le mettre à l'abri du panthéisme ; ce péripatéticien réaliste, nous le confessons volontiers, n'est pas allé jusque-là !... Il n'a sacrifié (ce point est capital) ni l'Universel, d'où tout sort pour y faire retour, ni l'individuel ou le concret vivant, dans lequel se particularise l'être, comme en un moment transitoire.

Quant à Pomponace, plus encore que de Plotin, il demeure voisin d'Aristote. C'est surtout d'un point de vue pratique et moral, c'est surtout en psychologue et en sociologue (si ce dernier mot ne semble pas trop ambitieux), qu'il étudie, à l'aide des textes du maître, les problèmes de la destinée, de l'influence stellaire, et de l'immortalité de l'âme. Incidemment, il effleure les questions ontologiques, quitte à s'en remettre aux décisions de l'Église. Il est assez facile de constater qu'en fait, sur le terrain métaphysique (qui n'est pas son terrain d'élection), il oscille entre le stoïcisme et le péripatétisme, tout en penchant plutôt vers les doctrines d'Aristote. — Ce phénomène n'a rien de bien surprenant, si l'on songe aux affinités qui rapprochaient les stoïciens du Stagirite. « Le stoïcisme relevait, avant tout, du dynamisme d'Héraclite ; mais il n'en avait pas moins essentiellement modifié la substance par l'adjonction des données péripatéticiennes. Entre le σπερματικὸς λόγος et la νόησις d'Aristote existaient d'assez intimes analogies

pour qu'on pût, à bon droit, ne voir dans le stoïcisme qu'un péripatétisme corrompu... Faute d'avoir placé dans l'âme humaine la base de sa philosophie, Aristote en arrive à reproduire le *Timée*, qu'il avait commencé par réfuter. L'intelligence active, qu'il s'est d'abord complu à concevoir étrangère au monde, afin d'en préserver de tout avilissant contact la majesté inviolable, n'en devient pas moins l'âme du monde, et le péripatétisme qui, au début, en affirmant un dualisme éternel, tendait à s'éloigner du panthéisme, pourra être ramené à une doctrine d'identité [1]. » Mais, justement, le mérite d'Alexandre, — le commentateur que Pomponace cite avec le plus de complaisance, et dont il ne se sépare que sur la solution du problème de la liberté, — avait été de sauvegarder la *distinction* entre Dieu et le monde, en général, entre Dieu et l'homme, en particulier [2]. Pomponace ne pouvait donc être suspect de pan-

1. Cf. Nourrisson, *Essai sur Alexandre*, pp. 24, 25, 96.
2. *Ibid.*, p. 97 et sq.

« Sans doute le Dieu d'Alexandre d'Aphrodise reste encore, à beaucoup d'égards, le Dieu d'Aristote, un principe d'intelligence, une intelligence et non point une personne. Toutefois, d'après Alexandre, ce n'est plus en tant que pensante, comme l'enseignait Aristote, que l'intelligence se pense, mais en tant qu'intelligible. Conçue selon le même rapport, une intelligence pensante et une intelligence pensée lui semblent contradictoires. Alexandre ne se représente la pensée divine qu'à l'image de la nôtre, comme un acte toujours distingué de la substance, mais qui la suppose ; comme un acte qui n'est pas l'être, mais un mode de l'être, et qui ne donne l'être à rien.

Sans doute aussi, à la suite d'Aristote, Alexandre professe que Dieu, qui meut tout, ne meut immédiatement que la sphère céleste, ou supralunaire, son action ne s'exerçant que d'une manière indirecte sur la région sublunaire, où du mouvement des fixes dépendent, en partie, les mouvements des planètes et de la terre (*a*). C'est là ce qu'il plaît à Alexandre d'appeler une Providence. Néanmoins, tandis que, même à entendre ainsi la Providence, Aristote n'admet qu'une Providence accessoire à la nature de Dieu, κατὰ συμβεβηκός, ce qui est encore un néant de Providence, Alexandre prétend qu'Aristote affirme (*b*), et il affirme avec lui comme une Providence moyenne entre une Providence accidentelle et une Providence en soi (*c*). Ce n'est pas qu'à son sens Dieu agisse pour les hommes ; car alors il leur serait inférieur. Mais si Dieu

(*a*). Ζητήματα κ. τ. λ., l. I, c. XXV. Εἰς τὰ περὶ προνοίας τινὰ συντελοῦντα.
(*b*). *Ibid.*, l. II, c. XXI. Ὅτι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ πρόνοια κατὰ Ἀριστοτέλεως.
(*c*). *Ibid.*, *ibid.*, « Ἐπεὶ μήτε καθ' αὑτὴν, μήτε κατὰ συμβεβηκὸς τὴν πρόνοιαν φαμὲν γίνεσθαι λέγειν Ἀριστοτέλη· εἰσὶ δέ τινες παρὰ τούτοις τρόποι προνοίας. »

théisme, en tant qu'il avait marché dans le sillon tracé par cet illustre prédécesseur. On avait, en revanche, quelques raisons de le taxer de « matérialisme » (en usant du vocabu-

n'agit pas plus directement pour le monde que le maître pour l'esclave ou le berger pour le troupeau ; s'il est sa fin et ne fait rien que pour lui, ce n'est pas qu'il faille distinguer dans la Providence l'essentiel et l'accidentel, ni croire que Dieu n'accomplit le bien des hommes que sans le savoir et sans le vouloir, en un mot, sans raison, παρὰ λόγον. Dieu s'occupe du bien des hommes, le voulant et le sachant, quoique le bien des hommes ne soit pas l'objet propre de son activité. En supposant qu'il ne connaisse pas les choses particulières en elles-mêmes, au moins les connaît-il dans leur essence (a).

Sans doute, enfin, Alexandre répète avec Aristote que, dans le monde, il se produit des accidents auxquels ne s'étend pas la Providence divine. Mais, au lieu que le Stagirite attribue tous ces accidents au hasard, son commentateur les rapporte en partie à la liberté. Alexandre a beau identifier la liberté avec le non-être, y regretter une espèce d'infraction à l'ordre universel, il ne la pose pas moins comme une limite infranchissable à l'action de Dieu. Alexandre, en définitive, sépare du monde la cause première ; surtout, il sépare de la cause première l'âme humaine.

Alexandre, en effet, ne voit dans l'âme qu'un intellect passif, matériel, ὁ ὑλικὸς νοῦς, une pure aptitude, ἐπιτηδειότης. L'âme n'est point une substance, mais une forme de l'organisme, εἶδός τι τοῦ σώματος ὀργανικοῦ ; une forme matérialisée, ἔνυλον εἶδος. Changée en habitude par Dieu ou par l'intellect actif, qui intervient, elle ne peut avoir d'existence sans le corps, οὐκ οὐσίαν αὐτὴν καθ' αὑτήν, et périt avec le corps. Pour Aristote, l'âme, forme de l'organisme, a sa forme et son essence en Dieu ; pour Alexandre, Dieu n'est que la cause extérieure et motrice de l'intelligence humaine. Entre l'âme et Dieu, Aristote admet un rapport immanent ; entre l'âme et Dieu, Alexandre ne reconnaît qu'un rapport éphémère. Suivant Aristote, le fond de l'âme est divin, et le divin en nous survit à ce qui est nous ; suivant Alexandre, l'âme n'est qu'une puissance individuelle que détermine l'influence du divin, mais sans que le divin y soit aucunement mêlé. Conséquemment, Aristote assure à l'âme une sorte d'immortalité ; Alexandre déclare nettement que l'âme est anéantie au moment même où se dissolvent les organes du corps.

Il y a là, de toute évidence, chez Alexandre, relativement à Aristote, un recul et un progrès. Le Dieu d'Alexandre n'offre plus, je l'avoue cette unité transcendante de la pensée qui est toujours à la fois pensante et pensée; mais du moins il tend à se distinguer essentiellement du monde, qu'il informe parce qu'il le connaît. L'âme, je le veux, n'est plus, pour Alexandre, qu'un effet, on dirait presque un accident de l'organisme ; mais du moins Alexandre considère l'homme comme une substantielle individualité. Chez Alexandre, je l'accorde, se trouve brisée l'harmonie de l'explication aristotélicienne des choses ; mais du moins Alexandre a songé à restituer en philosophie la doctrine de la liberté. »

(a). Ζητήματα, l. II, c. XXI.

laire un peu vague de la polémique), car il avait adopté, tout au moins comme philosophe, les théories d'Alexandre sur la mortalité personnelle de l'âme. Enfin, comment aurait-on toléré qu'il affectât de laisser de côté, toujours en qualité de philosophe, les « mises au point » de la scolastique? C'était là une circonstance aggravante ! Le système du Stagirite formait-il donc un bloc intangible ? Un Alexandre, un Thémistius, un Averroès étaient-ils seuls autorisés à y porter la main ?...

Nous avons vu Cremonini recourir souvent à une sorte de restriction mentale que l'on pourrait exprimer ainsi : « Je ne suis qu'un interprète fidèle d'Aristote[1] ; tout ce que je dis est vrai au sens péripatétique, ou, si l'on veut, au sens historique et relatif, mais je ne le présente point comme une vérité absolue et inconditionnelle ; sur ce dernier plan, je m'en remets à la religion révélée du soin de décider. » Il lui est arrivé aussi de placer au début de ses leçons d'édifiantes invocations à Dieu, à la Vierge, à saint Augustin, à saint Thomas, à saint Antoine de Padoue, etc.[2]. Mais, d'autre part, il aimait à citer le mot fameux d'Aristote : « loquendum ut plures, sapiendum ut pauci » ; il répétait cette maxime qu'on lui a reprochée comme un aveu d'hypocrisie : « Intus ut libet, foris ut moris est. » Il a même écrit : « Chaque fois qu'on surprend la philosophie et la théologie en contradiction l'une avec l'autre, c'est qu'on a affaire ou à une fausse théologie, ou à une fausse philosophie, car la vérité ne peut jamais être l'ennemie de la vérité[3]. » L'Inquisition, nous le savons, ne

1. « Nos de Aristotele loquimur, non de re ipsa. » (Réponse aux deux notes de l'Inquisition.)

« In præsentia Aristotelis, interpretens egi ut illius mentem solum modo sim sectatus. » (Préface du *De Cœlo*.)

2. Cf. par exemple, l'en-tête de l'*Epitome metaphysices*. Et aussi : *La Favola silvestre d'Aminta e Clori*.

3. *Cursus philosophicus* (Bibliothèque nationale de Paris, cod. 16138, fol. 43) : « Quoticscumque dicitur philosophia adversari theologiæ vel ea non est philosophia, vel ea non est propriè theologia... *Verum enim vero non adversatur, nec veritas veritati.* »

Il ne faut donc pas accepter avec une confiance aveugle les belles protestations de Cremonini affectant de s'en remettre, en cas de conflit, à l'autorité des théologiens, seuls dépositaires de la vérité, ou s'excusant de revenir sur des questions qu'ils ont déjà tranchées. Plusieurs

réussit point à lui arracher une rétractation de ses ouvrages. Ainsi, nous constatons chez lui, tantôt une circonspection que d'aucuns ont confondue avec de la duplicité, tantôt une obstination et une fermeté qui refusent de capituler sur les points essentiels de la doctrine. Que faut-il donc penser de cette complexité psychologique ? Tout d'abord, il serait injuste d'imputer à Cremonini la distinction entre la vérité philosophique et la vérité religieuse, que nous retrouvons chez tous ses contemporains, et que Pietro d'Abano, vers 1300, avait nettement formulée dans son *Conciliator*. Cette

des passages qui suivent (le dernier notamment) sont écrits... cum grano salis.

« Quod si alicubi diximus ipsum (Aristotelem) versari in rei veritate, id intelleximus secundum eum *modum veritatis diminutum et fallacem* qui potest haberi ex sensatis. » (*De quinta cœli substantia*, préface.)

« Dum ego Aristotelem sic extollo, nemo sit qui me existimet aliter illius doctrinam amplificare quam eam cum veterum sapientia comparando, nequaquam vero illam referendo cum Patribus christianæ Veritatis, qui scripserunt lumine naturali, adjecto lumine Fidei. » (Avert. de l'*Apologia de quinta cœli substantia*.)

« Quæ omnia dicta sunt peripatetice ; veritas a theologis est accipienda. » (*De æternitate motûs*. Bibl. de l'Univ. de Padoue.)

« De qua dubitatione, nos qui vere *scimus* animam esse immortalem, quidquid senserit Aristoteles, nihil debemus dicere. » (*Utrum facultates animi etc.*, leçon 7.)

« Intentio Averroïs est disputare de æternitate et unitate intellectus : et quia fuit vir maximi ingenii, et maxime elaboravit hanc contemplationem, ideo fuit consuetudo majorum nostrorum versari in explicatione hujus digressionis. Videbatur autem hoc superfluum, qui naturam et substantiam nostræ mentis satis habemus a Patribus christianæ Veritatis ; sed quemadmodum magni Reges a regali palatio aliquando gratum secedunt in campum, ubi recepti in humilem casam, sedent vili in cubiculo, sola fronde nobilitato, pro sericis quibus sunt assueti, et pro cibariis, quæ sibi ad vescendum parari solent, hilariter jactant illud pastoris Virgiliani :

Sunt nobis mitia poma,
Castaneæ molles, et pressi copia lactis ;

ità nos a solio veritatis, quod nobis est paratum in sacris paginis theologorum, secedimus in campum disputantium, non ut hæreamus illorum disputationibus, sed ut delectemur illorum ingeniis, dum suas cogitationes accurate proponunt, castigaturi omnia postea, prout requirit fides nostra, quæ est firma et irrefrangibilis. » (*Digressio Averrois De intellectu possibili*, leçon 1. Extrait du commentaire sur le IIIe livre du *De anima*. Bibl. de l'Univ. de Padoue, cod. 1610.)

On racontait qu'il avait choisi comme épitaphe ces mots significatifs : « Cremoninus hic *totus* jacet. » Borsetti fait justice de cette fable.

distinction est vite devenue traditionnelle à Padoue[1]. Sans doute, il eût été plus héroïque, en principe, de braver le martyre. Ne nous hâtons pas trop cependant de condamner Cremonini ou ses émules ! Tâchons de bien saisir le point de vue auquel a voulu se tenir l'auteur du *De Cœlo*, et l'état d'esprit qu'il a apporté dans son travail de classification et de synthèse. Comme plus tard Descartes, il s'est fixé cette règle de morale pratique : « obéir aux lois et coutumes de son pays, se gouverner en toutes choses suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès » ; quand il n'a pas cru posséder une vérité définitive, il a « suspendu son jugement » ; chez lui, le plus souvent, le doute, où des polémistes vulgaires ont affecté de voir une forme de la lâcheté, correspond au scrupule délicat d'une conscience avertie qui, en présence de la variété et de l'indécision des systèmes, en face de certitudes contingentes et parfois promptes à s'évanouir pour faire place à d'autres, n'ose usurper une attitude sereine et orgueilleusement dogmatique, et hésite à troubler, sans raison suffisante, la tranquillité confiante de la multitude attachée à ses croyances ou à ses préjugés. Cremonini a préféré la réflexion silencieuse ou les conversations avec des disciples choisis, et déjà capables de mesurer la probabilité de ses théories, aux prédications tumultueuses un ardent prosélytisme qui, du reste, eût été incompatible avec les fines nuances, les vigoureuses définitions et les antithèses expressives où se complaisait son esprit analy-

en rappelant le sens et l'esprit du testament de Cremonini, daté du 16 juin 1631, et qui se termine ainsi : « Ad philosophiam sum vocatus, in ea *totus* fui ; si aliquid philosophando peccavi, memento me esse hominem, cui innatum est peccare, te vero esse Deum, cui proprium est misereri semper et parcere. »

Bayle, de même, — en citant la rétractation de G. Voetius, qui avait d'abord avancé le fait, et qui plus tard le reconnut faux. (*Selectae disput theol.*, I, p. 206.)

1. Une lettre, sans date, des professeurs du Collège romain accuse de tactique perfide plusieurs philosophes (Pomponace, Simon Portius, Ant. Bernardus, Mirandulanus, Cardan, Vimercato, etc.) qui développent très soigneusement les objections contre la foi, puis, concluent, en quelques lignes, qu'il faut s'en tenir à la doctrine de l'Église (fonds Ottoboni, ms. 2366, p. 228. Cité par Dejob, *Influence Concile de Trente*, p. 380).

tique. En admettant même que, par devers lui, il ait nié plusieurs dogmes du catholicisme, son droit strict était de ne le point propager avec tapage. On ne peut exiger que tout philosophe soit un apôtre. La méthode historique, au surplus, si elle a, aux yeux de certains, le tort de conduire quelquefois au détachement d'un dilettantisme calme et désabusé, a du moins l'avantage de combattre le zèle dangereux et outrecuidant du fanatisme. Il ne nous semble pas que Cremonini soit de ces jongleurs étourdissants qui, par une sorte de renoncement subtil, et pour se prouver à eux-mêmes leur souplesse et leur indépendance d'esprit, s'amusent à corriger après coup leur doctrine, à y équilibrer de minutieuses antinomies, et même à y glisser çà et là de légères contradictions. Ce professeur laborieux, à l'intelligence ouverte, à l'érudition étendue est, avant tout, un homme de transition. Ainsi que nous aurons fréquemment l'occasion de le montrer, la Renaissance n'a point rompu brusquement avec les idées du moyen âge ; elle s'est accommodée provisoirement de solutions intermédiaires ; en elle, l'esprit religieux a longtemps continué de vivre, tantôt parallèlement à l'esprit rationnel qui se développait, tantôt en mêlant ses inspirations aux déductions serrées de la logique, aux démarches hardies de la science. Elle est comme un confluent où se rencontrent deux courants profonds. L'œuvre de Cremonini nous en lègue l'image.

Et d'ailleurs, pourquoi méconnaître à cette fameuse distinction toute légitimité ? Un Pomponace, un Cremonini se trompaient-ils donc en différenciant la certitude morale de la certitude logique? La religion, qui est surtout une vie intérieure, un foyer idéal, satisfait à d'autres besoins et répond à d'autres aspirations que la raison discursive, qui réclame des évidences dialectiques et qui enchaîne des lois démontrables. Il y a là deux « ordres », ou deux plans distincts, comme l'a indiqué Pascal. Avouons, cependant, que la plupart des philosophes padouans n'ont point poussé à fond l'étude de ce problème ; soit qu'ils aient manqué de pénétration, soit (et cette hypothèse est plus *probable*) qu'une timidité soudaine les ait empêchés d'être entièrement sincères et d'affirmer un choix, ils ont trop souvent négligé, sinon de marquer la méthode, la direction ou les

limites réciproques de l'interprétation rationnelle et de l'interprétation religieuse, du moins, de dire en quel sens il fallait opter, lorsque certains faits d'expérience positive soulevaient entre elles deux un flagrant désaccord. Bref, à notre avis, il est trop commode et il peut être partial de les incriminer de duplicité. En revanche, il est permis de regretter qu'ils se soient contentés de signaler — un peu superficiellement —, sans toujours chercher à l'expliquer ou à le circonscrire, ce dualisme psychologique. Nous nous bornons ici à amorcer une conclusion d'ensemble que nous reprendrons et complèterons à la fin de ce chapitre, après avoir parlé de Cardan et de Vanini. Il était naturel d'examiner parallèlement les idées de Pomponace et celles de Cremonini, « critiques » et théoriciens, reliés l'un à l'autre par des affinités nombreuses. Il ne le sera pas moins de rapprocher Cardan et Vanini, ces deux intéressants, inquiétants et suggestifs « essayistes », beaucoup moins sérieux et équilibrés que les deux précédents philosophes, mais dont l'esprit éveillé et fertile, papillonnant sur toutes les matières, a semé, à travers les incidents des vies nomades et tourmentées, des vues ingénieuses, parfois même profondes, inspirées, en tout cas, de l'enseignement de l'école padouane. Au surplus, l'influence de ces deux vulgarisateurs et leur renommée au delà des Alpes ont, à coup sûr, égalé, sinon dépassé celles d'un Pomponace.

DEUXIÈME PARTIE. — LES VULGARISATEURS : CARDAN, VANINI.

Jérôme Cardan, né à Pavie le 24 septembre 1501, était le fils de Fazio Cardan, jurisconsulte et mathématicien distingué, qui lui enseigna les rudiments des sciences et qui le familiarisa avec les six premiers livres d'Euclide. Son enfance fut, au demeurant, exposée aux caprices et aux brutalités d'une mère à la fois dévergondée et tyrannique. De bonne heure[1] il

1. Pour tous les détails biographiques qui suivent, cf. le *De vita propria* (éd. de Milan, 1821), notamment pp. 160, 96, 19, 97, 71, 23 et 355 ; le *De consolatione* (éd. des *Œuvres*, par Spon, Lyon, 1647), vol. III, p. 118, 618 ; le *De libris propriis*, 64, 100, 72, 92, 110, 136 ; le *De utilitate ex adversis capienda*, c. 113, et l'opuscule de Buttrini.

A l'Index (App. Ind. Trid.), nisi corrigantur : *De sapientia*, l. V ;

suivit les cours de l'Université de Pavie où, remarqué pour sa précocité et son talent de parole, il suppléa plusieurs maîtres. Puis, ayant pris les grades de maître ès arts et de docteur en médecine à Padoue (1524-25), il demanda quelques ressources à l'art de guérir ; il s'installa à Pieve di Sacco, où il devait épouser Lucia Banderini, et plus tard, à Gallarata. Quoiqu'on l'ait accusé d'aimer le lucre, il semble bien que sa profession lui assura tout au plus une aisance fort modeste qui alterna, d'ailleurs, avec des périodes de gêne, causée par les vices de Cardan et, notamment, par sa passion du jeu ; si bien qu'il fut obligé de vendre le mobilier domestique et jusqu'aux bijoux de sa femme. A partir de 1529, il mit tout en œuvre pour obtenir une chaire de médecine, à Milan, où il se rendait souvent, appelé par sa mère ou par ses démarches. Il n'y réussit qu'en 1539, après avoir été d'abord admis à enseigner la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, à l'Institut palatin, grâce à la protection de Filippo Archinta, archevêque de Milan. Sa situation ne fut véritablement stable en cette ville que vers 1543. Il dut, en attendant d'être titularisé malgré l'opposition de ses confrères, vendre des almanachs, comme Cosme Ruggieri, et donner des consultations. L'écroulement de sa maison le contraignit, l'année suivante, à s'établir à Pavie. Mais, ses cours n'y étant pas suffisamment rétribués, il revint à Milan, où peu après, sa femme mourut. Malgré ses charges, Cardan refusa, en 1547, à la cour de Danemark, la place de médecin qui lui était offerte par l'intermédiaire du grand anatomiste André Vesale : il lui répugnait de changer de religion, peut-être aussi de climat. En revanche, il répondit à l'appel d'Hamilton, archevêque de Saint-André, primat d'Écosse, et il eut la chance de le guérir d'une infirmité que l'on croyait incurable. Nanti de récompenses magnifiques, et désormais célèbre, Cardan eut l'occasion de tirer l'horoscope du roi Édouard VI ; outre la Grande-Bretagne, il

De consolatione, l. III ; *De verum varietate*, l. XVII ; *De subtilitate*, l. XXI ; *In Cl. Ptolemaei* IV, de astrorum judiciis, seu quadripartitae constructionis libros commentaria ; *Geniturarum*, XII exempla ; *De exemplis centum geniturarum : De judiciis geniturarum*. Et reliqua opera omnia, quæ de medicina non tractant.

visita, tout au moins en partie, la France [1], les Pays-Bas et l'Allemagne ; puis, il rentra en Italie, en passant par Milan, et reprit ses cours à Pavie (1559), où, derechef, il fut en butte aux tracasseries et aux calomnies de ses collègues. S'il avait fait des économies durant son voyage, il les gaspilla bien vite. De nouveau, ses créanciers le traquèrent. Ses deux fils, également débauchés, lui coûtaient fort cher : l'un, Jean-Baptiste, sur lequel on avait d'abord fondé de belles espérances, fut condamné à avoir la tête tranchée (1560), pour avoir empoisonné son épouse ; l'autre, Alde, après avoir essayé de lui extorquer des fonds par de louches menaces, fut chassé par son père et déshérité. Saint Charles Borromée, François Alciat et quelques autres cardinaux, qui s'intéressaient à Cardan, lui trouvèrent une position plus avantageuse, en lui procurant une chaire à Bologne [2], où il demeura de 1562 à 1570, entouré d'honneurs et exempté d'impôts. Cependant, incarcéré quelques semaines pour n'avoir pas acquitté une dette, il ne put plus se résigner à séjourner à Bologne ; il se rendit à Rome où il fut agrégé au collège des médecins, et où le pape Grégoire XIII lui fit une pension. Il ne jouit pas longtemps des faveurs pontificales, car il mourut en 1576, peut-être de faim, si l'on s'en rapporte à certains historiens [3]. Était-ce là une sorte de suicide, destiné à justifier les calculs astrologiques par lesquels il avait fixé la date de son trépas ? Était-ce le résultat de son excessive et légendaire frugalité ? Les deux hypothèses se peuvent, à la rigueur, concilier.

Dans le *De vita propria*, livre où Cardan se confesse à nous avec une franchise, une ingénuité, voire un cynisme qui désarme, nous rencontrons ce portrait qu'il a tracé de lui-même : « J'ai reçu de la nature l'esprit philosophique et scientifique ; je suis ingénieux, affable, élégant, voluptueux, allègre, pieux, ami de la vérité, passionné pour la méditation, entreprenant, désireux d'apprendre, doué d'un

1. Louis Figuier, *loc. cit.*, p. 153 : Il travailla toujours, même en voyageant : « Ce fut, dit-il, en parcourant les bords de la Loire, en 1552, que, n'ayant rien à faire, je composai mes commentaires sur Ptolémée. » (*De propria vita*, c. XLV).

2. Cf. *Archivio Storico Lombardo*, an. IX, pp. 635, 625, 653.

3. J. Scaliger, *Exercit. in Cardanum* ; de Thou, *Hist.*, l. LII, p. 155.

talent inventif, et en même temps plein d'érudition. Je suis avide de connaissances médicales, enthousiaste pour le merveilleux ; rusé, fourbe, trompeur, satirique, très exercé dans l'occultisme ; sobre, laborieux, appliqué, dédaigneux, bavard ; détracteur de la religion, vindicatif, envieux, mélancolique, dissimulé, perfide, magicien ; en proie à mille contrariétés, à la charge des miens, lascif, épris de solitude, dégoûté, austère, capable de divination, rieur, grossier, calomniateur, serviable et inconstant, *à cause du contraste qu'il y a entre ma nature et mes mœurs.* » Il ajoute, au surplus, qu'il méprise l'argent, qu'il n'est pas ambitieux, qu'il a souffert tous ses malheurs avec une constance admirable et sans un murmure. Il se considère comme une personnalité achevée. Il pousse l'infatuation jusqu'à se piquer de connaître, sans les avoir jamais appris, le grec, l'espagnol et le français. Il dit qu'ayant ouvert, un soir, « le livre d'Apulée », il le lut couramment sans avoir pratiqué auparavant d'autre ouvrage en latin. Il se promenait, habillé de vêtements superbes, de préférence pendant la nuit, et souvent sur un char quasi triomphal. Il se plaisait à contredire ou à froisser ses interlocuteurs. Il se mordait les lèvres jusqu'au sang, pour jouer au stoïcien. Il buvait du vin mêlé de safran, pour s'étourdir et éprouver ensuite la joie du rétablissement. Il se blessait lui-même, pour se ménager les agréments de la convalescence et pour s'attirer des consolations. S'étonnera-t-on que cet esprit bizarre ait été sujet à de fréquentes hallucinations ? Si nous nous en rapportons aux mystérieuses confidences qu'il nous fait, il pouvait à sa guise tomber en extase[1], évoquer telle ou telle image, et la perce-

1. Les *Entretiens des membres du bureau d'Adresse*, t. VI, p. 218, rapportent l'affirmation de Cardan (*De la variété des choses*, l. VIII) d'après laquelle il entrait en extase à sa guise et ne sentait plus alors ni ses douleurs de goutte ni les pincements qu'on pouvait lui faire. Si nous en croyons Cardan, l'extase était accompagnée de phénomènes nerveux s'étendant du cervelet à l'épine dorsale. Cet homme singulier avait l'impression que « son âme s'évadait », et il était favorisé des plus merveilleuses visions.

On trouvera une « psychologie », à la fois très nuancée et très équitable, du caractère de J. Cardan, et quelques détails significatifs sur les persécutions qui l'aigrirent jusqu'à le faire verser en un pessimisme amer et mêlé de sarcasmes, dans l'opuscule de G. Vidari (estratto dal *Bollettino della Società Pavese di storia Patria*, Pavia, 1904).

voir avec les yeux du corps. Tout ce qui devait lui arriver lui était annoncé par des songes. La majeure partie de ses écrits lui était inspirée du ciel. Il devinait l'avenir d'après les taches qui paraissaient sur ses ongles. Comme Socrate... et comme son propre père Fazio, il avait, attaché à sa personne, un génie familier[1] qui, d'après le dialogue intitulé *Tétim*, dépendait principalement de Vénus, puis, à un degré moindre, de Saturne et de Mercure. Dans le *De libris propriis*, Cardan soutient que ce génie entre en correspondance avec lui par le moyen des songes ; mais, un peu plus loin, il n'hésite pas à mettre en doute l'existence réelle des génies, à attribuer à l'excellence de sa sublime nature ce mystérieux commerce avec un monde supérieur ; enfin, dans le *De rerum varietate*, il avoue qu'il peut fort bien se passer de son démon familier. Quel caractère étrange ! Que de qualités et de défauts trop nettement antithétiques ! Que de fluctuations dans les idées ! Cette instabilité intellectuelle, qui, au reste, engendre l'imprécision verbale, provient-elle d'une mémoire défectueuse qui ne maintient pas l'harmonie ou la continuité dans le trésor des connaissances acquises, d'une inaptitude foncière à la logique et à la méthode, d'une hypertrophie de l'imagination qu'excite encore le désir maladif de se signaler par une originalité factice, ou d'une lésion cérébrale qui ferait de Cardan un fou à intervalles lucides ? Il serait téméraire de se prononcer. Scaliger, son ennemi déclaré, disait que, sur beaucoup de points, Cardan était supérieur à tous les hommes, mais qu'en d'autres cas, il descendait au-dessous de l'intelligence d'un enfant. Tel a été l'avis de Naudé, de Leibniz, de Naigeon et de bien d'autres[2]. N'oublions pas que de « ce cloaque d'incer-

1. *De rerum varietate*, l. VIII, c. XLIII.

2. Naudé, *Judicium de Cardano*.

Leibniz (*Théod.*, t. II, p. 216, § 251) : « Il paraît que le savoir a des charmes, qui ne sauraient être conçus par ceux qui ne les ont pas goûtés. Je n'entends pas un simple savoir des faits, sans celui des raisons ; mais tel que celui de Cardan, qui était effectivement un grand homme, avec tous ses défauts, et aurait été incomparable sans ces défauts. »

Naigeon. Article dans le *Dictionnaire de phil. de l'Encyclop. méthod.*

Bruno appelle Cardan « rudis et amens fabulator, licet ipso centies doctior. » (*De immenso*, VI, p. 403.)

L. Figuier (*loc. cit.*, p. 154, note 1) : M. Libri a donné, dans son *Histoire*

titude et d'erreur » sont sorties plusieurs découvertes intéressantes. Comment expliquer qu'un esprit aussi fumeux, aussi épris de chimères et de superstitions, ait apporté dans les mathématiques[1] et dans l'algèbre, une clarté inattendue ?

des Sciences mathématiques en Italie, t. III, p. 167, une appréciation très juste de l'esprit philosophique et des œuvres de Cardan.

1. Cantor, *Gesch. der Math.*, II, p. 499; Libri, *Hist. des sc. math.*, vol. III, p. 170 sq. *Bibliog. de Hoefer* : « C'est dans les sciences mathématiques surtout que Cardan a acquis des droits à la reconnaissance de la postérité. Les faits qui se rattachent à la découverte de la démonstration de la formule générale des équations cubiques sont assez intéressants dans l'histoire de la science pour qu'on nous permette d'y insister un moment. Cette découverte appartient réellement à Scipione del Ferro, professeur de mathématiques à Bologne ; mais il mourut sans la faire connaître au public. Antonio Mario del Fiore, Vénitien et disciple de Scipione del Ferro, qui lui avait enseigné son procédé, proposa, suivant l'usage du temps, des discussions publiques aux géomètres, et les mit au défi de résoudre les problèmes dont son maître lui avait donné la clef. Tartaglia étudia ces questions, et, après avoir essayé tous les procédés connus, trouva enfin une solution. C'était la fameuse formule des équations cubiques. Il en condensa l'énoncé dans trois tercets italiens, et à son tour défia les savants. Ces joutes *mathématiques*, ces cartels proclamés par les hérauts et les trompettes, à grand renfort de paroles pompeuses et d'éloges ampoulés, semblent convenir plutôt à des charlatans qu'à de véritables savants ; mais ce charlatanisme était alors de mode : une découverte était le secret de l'inventeur, et l'on exploitait une méthode de calcul comme une recette nouvelle de poudre médicinale. Cardan supplia Tartaglia de lui enseigner sa formule; il le trouva inflexible, et eut recours à la ruse : il l'attira dans la maison du marquis del Vasto par une lettre écrite au nom de ce seigneur; puis, s'enfermant avec lui dans une chambre écartée, il le conjura de nouveau de lui communiquer son secret, s'abaissa aux plus humbles prières, s'engagea par serment à ne rien révéler, et fit si bien qu'il emporta les tercets. Alors il s'appliqua à trouver la démonstration, ce que Tartaglia avait négligé de faire : il réussit, aidé dans ce travail par Ferrari, son élève, et publia dans l'*Ars magna* la formule et la démonstration. Tartaglia cria au parjure et revendiqua ses droits : Cardan maintint les siens, et se crut assez riche de sa démonstration pour restituer à Ferrei l'honneur de la découverte. C'est dans cette discussion qu'il fit observer à son rival que l'extraction de la racine carrée qui entre dans la formule n'est pas toujours possible : cette première observation du cas irréductible fut traitée de chicane par Tartaglia ; mais Cardan la jugea plus sérieuse, et l'on voit qu'il ne renonça à vaincre cette difficulté qu'après de longues et vaines recherches. Ce n'est point le seul pas qu'il fit faire à l'algèbre. Il remarqua aussi la relation qui existe entre les racines d'une équation et le coefficient du second terme de l'équation ; la multiplicité des valeurs de l'inconnue, et leur distinction en positives et négatives. Mais il ne connut pas l'usage des racines négatives, et les regarda sans doute comme inutiles.

Ne faut-il pas supposer que, lorsqu'elle abordait le domaine de la philosophie ou celui des sciences médicales, cette intelligence était comme alourdie par le poids mort d'anciens préjugés, de traditions discutables qu'elle traînait derrière elle, ou même, obsédée par une foule de doctrines contemporaines, et plus ou moins solides, qui se disputaient son adhésion, et qui tiraillaient en tous sens cette pensée déjà ébranlée par les tares d'un tempérament maladif? Quoi qu'il en soit, ce personnage inquiétant et complexe est, avec Vanini, l'un de ceux qui ont vulgarisé en France la plupart des idées néo-platoniciennes, averroïstiques ou occultistes que nous avons indiquées vers la fin du chapitre précédent ; et, — comme pour augmenter la confusion, ou pour rendre de plus en plus malaisée la conciliation avec l'orthodoxie, — il les a combinées avec des vues ou des interprétations personnelles.

L'algèbre ne servait alors qu'à résoudre des problèmes numériques. On conçoit qu'il n'ait pas senti toute l'importance de sa découverte ; on lui a donc attribué à tort ce qui n'appartient réellement qu'à Viete et à Descartes. Notons encore que l'on trouve dans l'*Ars magna* quelques vestiges de la méthode des *ultimatum* du signe dans l'équation; et peut-être Descartes y a-t-il puisé la première idée de la méthode qui porte son nom. Cardan connaissait aussi les racines imaginaires, et dans le même livre il remarque que ces racines, dans les équations, vont toujours par couple. Enfin il eut quelque part à la résolution des équations du quatrième degré. Car c'est en étudiant un problème proposé par Cardan comme insoluble, que son disciple Ferrari trouva la formule générale de ces équations.

Il nous reste peu de choses à dire sur les travaux astronomiques de Cardan. Malgré son attachement aux doctrines péripatéticiennes et sa crédulité aux chimères de l'astrologie judiciaire, il émit parfois des idées qui, sans être conformes à la vérité, ont du moins le mérite de l'originalité et de la hardiesse. Nous citerons, entre autres, sa théorie de la scintillation des étoiles, qu'il attribue à l'agitation de l'air, et qu'il compare au mouvement apparent des cailloux au fond d'une eau courante. Cardan prit part à la discussion qui s'éleva entre les savants européens, vers l'an 1572, à propos d'une nouvelle étoile qui avait paru tout à coup dans la constellation de Cassiopée. Tycho la considérait comme une création nouvelle ; Cardan défendit vivement la doctrine de l'incorruptibilité des cieux, et professa publiquement que cette étoile avait toujours existé, et, bien plus, que c'était elle-même qui avait conduit les Mages à Bethléem. »

Arnauld, énumérant les grands savants qui ne doivent rien aux jésuites, cite Cardan, Tinez, Ramus, Copernic et Regiomontanus (*op. comp.*, t. XXIX, p. 509).

Si, à Padoue, il s'est imprégné des doctrines de Platon, de Plotin et des mystiques alexandrins, il n'a pas négligé celles d'Aristote, d'Avicenne, d'Alexandre d'Aphrodise [1], ni surtout de Galien. Sa philosophie, dont nous avons à nous occuper plus particulièrement, est éparse dans le *De subtilitate*, dans le *De rerum varietate*, dans le *Theonoston seu de animarum immortalitate*. Pour Cardan, la Nature n'est ni un principe, ni une force distincte de l'univers ; c'est l'ensemble des êtres et des choses, c'est l'univers lui-même. Dans cette synthèse vivante, nous devons distinguer trois principes éternels, également nécessaires l'un à l'autre : l'espace, la matière et l'Intelligence ou Ame du monde [2]. Toute existence implique leur coopération. Lorsque s'y joint le mouvement, lorsque l'Ame du monde est différenciée de l'intelligence, nous croyons avoir affaire à cinq éléments primordiaux et fondamentaux : cette nouvelle distinction ne repose que sur une pure abstraction, car le mouvement même est une des fonctions de l'âme universelle. Éternel, immobile et immuable, l'espace est ce qui contient les corps sans contenir l'univers, où il est contenu lui-même. Sans le corps, il n'est qu'un mot, un néant ; il n'y a pas de vide dans la nature [3]. La matière participe à l'éternité de l'espace, plein partout, mais non à son immobilité, ni à son immutabilité : en effet, elle passe incessamment de l'une à l'autre forme, grâce à deux qualités qui lui sont inhérentes ; la chaleur et l'humidité. La chaleur est, pour ainsi dire, l'organe du mouvement, le véhicule de la vie ; c'est par elle que l'Ame

1. « Sectatores Alexandri quidam esse malunt, quam Principis veritatis, negando ἐντελέχειαν nobis claram animæ definitionem non suppeditare. » J. César Scaliger, *De subtilitate adversus Cardanum*, exerc. CCCVII, f. 12, p. m. 939, cité par Brucker, *Hist. crit. phil.*, t. II, p. 480.

De immortalitate animorum, Lugduni, 1545, in-12 ; p. 49, *Alexandri Aphrodisei de anima opinio ;* p. 190, *Oppugnatio unitatis intellectus Averroïs ;* p. 176, *Copulationem intellectus agentis cum patiente, ab Alexandro et Averroe positam, esse falsam. In de Libris propriis ait Cardanus, « Ciceronem de fato ornatius quam verius, Aphrodiseum male, Pomponatium tenuiter, neminem sufficienter scripsisse. »*

2. *De subtilitate* (éd. de Bâle, 1558), I, 6 et 54. *De natura* (éd. des *Œuvres de C.*, par Spon, Lyon, 1647), vol. II, 287.

3. *De subtilitate*, I, 12.

ou le principe de la forme agit sur la matière [1], que les éléments de celle-ci se décomposent et se réorganisent suivant le cycle continu qui relie la vie à la mort, la mort à la vie. L'humidité, au contraire, est l'instrument de la résistance, la condition de l'inertie. La matière, avec ses deux qualités opposées, étant la trame indispensable des choses [2], ne peut être appelée un mal ; elle est simplement le moindre ou le dernier des biens ; ceux-ci ne sont point détruits, mais diminués par sa présence. Aucun corps, aucune portion de matière n'est concevable sans la forme. Chaque forme est essentiellement une et immatérielle ; elle équivaut donc à une âme. Tous les corps, par conséquent, même ceux qui sont en apparence les plus insensibles, sont des êtres animés [3] et susceptibles de mouvement, ce qui suppose l'action d'une force immatérielle, par où s'expliquent aussi la sensibilité, l'instinct et l'intelligence. Cependant, toutes les âmes particulières sont des fonctions ou des attributs divers d'une Ame universelle ; cette Ame du monde est, pour la Nature entière, ce que notre âme [4] individuelle est pour notre corps.

La relation des âmes particulières avec l'Ame universelle peut être figurée par celle des vers avec la plante dont ils se nourrissent et sur laquelle ils vivent. Il est hors de doute que la plante et les vers, si différents qu'ils soient par la forme, ne sont pourtant qu'une seule et même substance. Observons, toutefois, que, dans cet exemple, il s'agit d'une substance relative et mortelle, au lieu que les âmes, en un certain sens, jouissent de l'immortalité, à l'instar du principe suprême d'où

1. *De subtilitate*, II, 147-148 ; IV, 270 ; XVI, 1101. *De natura*, 293. Il existe dans la nature, grâce à l'Ame du monde, une finalité *interne*, qui régit chaque être. *De subtilitate*, XI, 793 ; *De natura*, 292.

2. *De subtilitate*, I, 9.

3. *De subtilitate*, XI, 797 ; XXI, 1260.

4. Toutes les formes des êtres, toutes les âmes particulières sont renfermées en puissance dans l'âme unique et universelle, comme tous les nombres sont renfermés dans la décade. Pour les produire hors de son sein, il lui suffit de se développer pleinement. On peut la comparer à la lumière du soleil qui, bien qu'une dans son essence et toujours la même, ne laisse pas d'apparaître à nos yeux sous une diversité infinie d'images. Cf. *De natura*, part. III, c. I, p. 297 ; *De subtilitate*, I, 15.

elles émanent [1]. Cette doctrine laisse-t-elle une place au Dieu personnel ? L'assimile-t-elle à cette force universelle, également infinie, d'où découle la vie, et qui meut et organise l'univers ? Il est assez délicat de répondre catégoriquement. Cardan semble éluder cette question ; peut-être sous-entend-il qu'il convient de s'en tenir soit au Dieu d'Aristote, soit au Dieu de Plotin ; en ce cas, il devrait marquer les nuances. Peut-être, comme on peut l'induire de certains passages, se juge-t-il suffisamment explicite quand il a parlé d'un Être infini dont l'immensité nous déborde, comme s'il était vain de chercher une définition plus précise [2], d'analyser les autres attributs de Dieu, l'action de l'Ame du monde, l'idée de création [3], etc. Le plus souvent, il s'en tire par des développements éloquents et lyriques qui s'efforcent de ressembler à des prières, mais qui ne serrent pas le problème de près. Ayant étudié à Padoue, il n'ignore point la thèse averroïste. C'est ainsi que dans un de ses premiers traités, le *De Uno*, il par-

1. Insistons un peu sur ce point. Cardan passe en revue, avec soin, les doctrines de l'antiquité qui sont favorables à l'immortalité de l'âme. Personnellement, il est prêt à l'admettre comme une opinion très vraisemblable, et surtout, comme un dogme religieux (éd. Spon, *De animorum immort.*, vol. II, 552 ; *De rerum varietate*, vol. III, 159). Mais il n'oublie pas de souligner les arguments qu'on a opposés aux doctrines en question. A son avis, les uns contrebalancent les autres (*De animorum immort.*, vol. II, 469). Il fait observer, au surplus, que pareille croyance peut être inutile (la notion de justice devant suffire à fonder la moralité), et même dangereuse (les divergences confessionnelles engendrant, à propos de ce problème métaphysico-théologique, des querelles graves et des guerres civiles) (*Ibid.*, vol. II, 469, c. XI). En tout cas, il faut distinguer plusieurs degrés ou plusieurs formes dans la vie de l'âme ; c'est seulement dans la mesure où elle participe directement à l'Intelligible, où elle est comme une étincelle de la lumière divine, que l'âme, en tant que *mens*, échappe à la mort. Au contraire, étroitement lié, par son fonctionnement, aux organes corporels, l'intellect *passif* est destiné à se dissoudre, à périr, comme le corps lui-même (*De subtilitate*, XX, 1226 ; *De rerum varietate*, 159). Ce qui subsiste, au fond, c'est la continuité « in globo » de l'activité intellectuelle, qui, par l'Ame du monde, se révèle dans la synthèse cosmique ; ce n'est point notre personnalité morale.

2. *De subtilitate*, XX, 1226 ; XXI, 1263. *De arcanis æternitatis*, VIII, 158 (2e vol., éd. de Lyon).

3. Il parle cependant de la création, au livre XI du *De subtilitate*, mais, en l'envisageant comme une sorte de processus évolutif, où il ne fait pas intervenir Dieu.

tage la doctrine d'Averroès sur l'unité de l'Intellect agent. Cet entendement, unique pour tous les êtres, pénètre dans tous les corps organisés qui lui sont accessibles, et vient les éclairer de sa lumière ; c'est ce qui a lieu pour le corps de l'homme, qui est d'une composition relativement subtile. Par contre, il demeure toujours plus ou moins distant de certains êtres d'une nature plus grossière ; il rayonne du dehors sur la brute[1]. Plus tard, cependant, dans le *De consolatione*[2], Cardan enseigne exactement le contraire. D'une façon absolue, il nie qu'il puisse exister une seule intelligence, tant pour les êtres vivants, en général, que pour les hommes seuls. C'est, selon lui, une erreur de dire que l'intelligence vient du dehors, comme un rayon émané d'une flamme étrangère : elle est, au sens propre, une faculté personnelle ; elle a son siège en nous-mêmes ; elle fait partie intégrante de notre personnalité, au même titre que la sensibilité. L'expérience ne montre-t-elle pas un étroit parallélisme entre la faculté de comprendre et celle de sentir ? Cette constatation n'empêche point que l'esprit humain ait une origine céleste ; mais il est divisé en un nombre infini de parcelles, et chacune de ces parcelles devient le centre d'une vie à part. Il en résulte que les âmes mêmes doivent être considérées comme autant de substances individuelles et indépendantes les unes des autres, non seulement pendant la durée de notre existence terrestre, mais encore dans l'au-delà. Nous croyons saisir ici la conclusion de Cardan. Ouvrons le *Theonoston*, et nous verrons que l'auteur, abandonnant les deux thèses précédentes, cherche à établir une conciliation ou un moyen terme entre ces deux extrêmes. Sans doute, il n'y a qu'une seule intelligence, mais cette intelligence se présente sous un double aspect : considérée en elle-même comme absolue, *et sub specie æternitatis*, elle ne connaît que sa propre essence ; l'universel, et ses opérations ne se peuvent séparer les unes des autres ; au contraire, lorsqu'elle se manifeste dans le temps, par le moyen d'organes dont l'homme doit tenir compte, ses opérations, dont chacune occupe nécessairement un moment

1. Éd. Spon, *De Uno*, vol. I, 282 ; *De rerum varietate*, vol. III, 7.
2. *De consolatione*, l. II, 598.

différent de la durée, sont multiples et valent en fonction du développement plus ou moins grand qu'ont atteint ces organes. C'est dire que l'intelligence s'individualise à tel point qu'elle finit par apparaître comme intimement liée à la personnalité, et même proportionnée à la qualité des organes de chaque être[1]. Pour s'excuser d'avoir varié sur ce point, Cardan fait observer que les vérités les plus utiles ou les plus importantes ne se découvrent pas en un jour !

Le caractère spécifique de l'être humain, c'est la conscience. Les autres animaux, doués de l'âme sensitive, n'ont d'autre règle que leur instinct ; ils ignorent, en somme, ce qu'ils sont. L'homme se connaît lui-même et a conscience de connaître tous les autres êtres[2]. L'unité et l'identité de l'être pensant, ou de l'âme que l'on ne saurait ramener à la matière, domaine de la succession et de la pluralité, sont en connexion intime avec le libre arbitre. En dehors du moi intelligent, conscient, permanent, il n'y aurait point de base pour la liberté morale[3]. Le principe spirituel qui préside à notre vie, comme à celle de l'univers, possède seul la continuité, l'éternité ; c'est en faisant retour à cette source d'où elles sont issues que les âmes, participant d'une façon relative à un tel privilège, deviennent immortelles[4].

Dans le *De vita propria*[5], Cardan affirme l'égalité, non seulement de tous les hommes, mais aussi de tous les êtres vivants. Au demeurant, il a déjà corrigé ce paradoxe, en spécifiant que l'intelligence proprement dite appartient exclusivement à l'homme[6], au lieu que les sens et l'imagination

1. *Theonoston*, l. IV, seu *De anim. immort.* Planum est idem esse quod sentit, intelligit, vivit... Anima est ergo quæ non solum principium est omnium, sed etiam primum et verum subjectum (t. I, p. 439, éd. de Lyon).

2. *De natura*, c. I, vol. II, 287 ; *Theonoston*, vol. II, 420.

3. *Theonoston*, l. II, § 19, l. III. Cf. Tarozzi, *Della necessità nel fatto naturale ed umano*, Loescher, Turin, 1896, t. I, p. 70-71, 91.

4. Il arrive à Cardan de parler de l'union avec Dieu en termes dignes de Plotin : «... Ut nos prorsus unum cum Deo esse intueamur..... » (*De utilitate ex adversis capienda*, II, 5.) Cf. aussi *De rerum varietate*, vol. III, 159. *De animorum immortalitate*, 536. *De subtilitate*, XVI, 921 ; XXV, 262. *De vita propria*, 317 (trad. Mantovani, Milan, 1820).

5. *De vita propria*, c. XLIV.

6. Il s'agit ici de la *mens*, ou âme intellective, « apice delle anime ». *De subtilitate*, XI, 797 ; XIV, 929.

appartiennent tant à l'homme qu'aux autres animaux. Quant au principe vital, il se trouve dans tous les êtres organisés, dans le règne végétal comme dans le règne animal. De même, tous les corps sont sujets au mouvement[1]. Le ciel se meut de lui-même, pour sa propre conservation et non pour celle du monde sublunaire auquel, par sa nature incorruptible, il est de beaucoup supérieur[2]. Cela ne l'empêche pas, au surplus, d'exercer une incessante influence sur nos actions et, plus généralement, sur tous les phénomènes terrestres. A vrai dire, la partie la plus curieuse de l'œuvre de Cardan est consacrée à démontrer et à détailler cette influence. C'est par ce joint qu'à ses théories métaphysiques se raccordent ses idées sur l'occultisme[3]. Quand, par hasard, il se moque[4] des « sciences hermétiques », de la sorcellerie, de l'alchimie, etc. ; quand il affecte de regarder les fantômes comme l'effet d'une imagination troublée, il est peut-être sincère sur le moment, comme les impulsifs que convertit pour une heure une conversation ou une lecture ; mais surtout, il fait preuve d'incohérence, car l'ensemble de sa doctrine est nettement favorable à toutes les formes de l'occultisme. Aussi bien, le voyons-nous s'irriter contre ces praticiens malhabiles qui compromettent et discréditent ces sciences, « où la certitude n'est pas moindre que dans la nautique et la médecine ».

Selon lui, il faut avoir égard aux indications fournies par les astres, lorsqu'on médite ; les prières adressées à la Vierge le 1er avril, à huit heures du matin, sont infailliblement exaucées[5]. Fidèle au symbolisme du Septénaire, qu'avait cultivé avec amour Agrippa de Nettesheim, et persuadé que les décrets des étoiles sont manifestes en nous, il distribue en sept sec-

1. *Theonoston*, l. IV.

2. Sur ce point, comme sur quelques autres, Cardan a beaucoup varié. Il ne cache pas ses doutes touchant l'éternité du Ciel (*De subtilitate*, XVII, 625) ; il va jusqu'à déclarer (*De rerum varietate*, VIII, 158, 2e vol., Lyon) que la matière céleste est formée d'éléments analogues à ceux de notre monde périssable.

3. *De subtilitate*, VI, 441, 446 ; XVI, 998 ; XVII, 1133 ; XIX, 1220 ; XX, 1227, 1235.

4. Par exemple : *De subtilitate*, VI, 418 ; XV, 936. *De vita propria*, V.

5. Sur Cardan et l'Ave Maria, cf. *De vita propria*, c. XIII et XXXVII.

tions, avec une rigueur qu'il estime fort rationnelle, des aphorismes qui expriment les rapports existants entre chaque couleur, chaque pays, chaque nombre, et tel ou tel astre. Il emprunte de nombreuses indications à Ptolémée, qu'il interprète parfois de manière assez fantaisiste. « Ptolémée pense que la lune est cause divinatoire dans quatre cas : 1° lorsqu'elle se montre en émergeant du rayonnement solaire ; 2° lorsqu'elle se dirige vers Mercure ; 3° lorsqu'elle paraît au milieu du ciel, ou comme une planète poursuivant sa course ; 4° lorsqu'elle passe dans les Signes qui se rencontrent, à l'exception des Gémeaux et du Verseau... Elle doit cette puissance prophétique à ce fait qu'elle est multiforme et que, déesse de la nuit, elle maintient les forces vives de toutes les étoiles... La rencontre de Saturne et de Vénus produit les devins et tous ceux qui s'adonnent aux arts défendus et coupables... C'est à Jupiter, à Vénus et à Mars que les augures et les prêtres sont redevables des honneurs et des avantages dont ils sont comblés. L'astre de Vénus inspire les sibylles, leur révèle l'avenir, après avoir veillé sur leur naissance, de concert avec Saturne [1]. »

1. Cf. Vanini, *Amphitheatrum*, exerc. VII.

« Jérôme Cardan, livre XIV de la *Variété des choses*, c. LXVIII, assigne trois causes à la vertu prophétique : la puissance de la terre, celle du ciel sur une vierge, et leur action d'ensemble dans l'intérieur de l'antre. La première agitait l'âme, car lorsque le devin descendait dans les profondeurs de l'antre, cette vapeur le plongeait tout éveillé dans l'extase ; dans cet état, l'extase, quoique fortuitement, dévoile plusieurs faits à venir, vers la réalité desquels la force céleste dirige l'esprit de la sibylle. Par force céleste, il entend l'influence des astres propres à la sibylle qui dominent l'antre, comme l'astre de Vénus avec le Soleil et Saturne.

« Mais, diraient les philosophes à Cardan : Comment savez-vous que l'astre de Vénus concorde favorablement avec la naissance des sibylles ? Qui vous a montré leurs livres ? Cardan s'appuie sur la virginité des sibylles, mais combien de milliers de vierges dans les couvents, et qui cependant n'ont pas le don de prophétie ? De plus, qu'a donc de particulier l'astre de Vénus, pour qu'il puisse inspirer l'avenir à une sibylle ? Comment peut-il en être ainsi, quand toute notre connaissance résulte de la connexion des faits antérieurs, et comme l'a dit Aristote, dans ses *Analytiques* : Comment les astres, qui s'ignorent eux-mêmes et qui ne nous connaissent pas, peuvent-ils nous instruire ?

« Mais laissons là ces sophismes philosophiques, l'ignorance de Cardan en astrologie, et rapportons-nous-en à Ptolémée, leur maître à tous. C'est une erreur de la part de Cardan, et une grande, de ne faire aucune mention de Mercure ni de la Lune, quand Ptolémée, au livre des *Astres*.

La loi judaïque vient de Saturne ou de son étoile et, mieux, de tous les deux ; la loi chrétienne, de Jupiter et de Mercure ; le mahométisme, du Soleil et de Mars, également dominants, si bien qu'en cette religion, une justice rigide s'allie à l'impiété et à la cruauté. L'idolâtrie découle de la Lune et de Mars. Entre ces diverses lois s'élèvent des conflits

l. III, chapitre des Monstres, texte 20 (a), dit que Mercure crée les interprètes des oracles et des songes ; au livre IV, c. IV, texte 18, il ajoute : « Si « de plus la Lune gouverne un lieu fixe, si par sa rencontre avec le Soleil « elle entre avec Mercure dans le Taureau, le Cancer et le Capricorne, « elle inspire des devins, des prêtres qui voient l'avenir dans le bassin « des sacrifices ; à sa présence dans le Sagittaire et les Poissons, nous « devons ceux qui prédisent d'après les morts et qui évoquent les démons, « tandis que les mages, les astrologues, consultés sur l'avenir qu'ils con« naissent, sont dus à son entrée dans la Vierge et le Scorpion. Enfin, « c'est la Lune au signe de la Balance, du Bélier et du Lion, qui agite du « souffle prophétique les conjurateurs et ceux qui étudient les songes. »

Vanini interpelle Cardan non sans rudesse : « Tu nies la durée de l'ordre ou de la religion des pauvres, quand cependant le christianisme fut la plus humble à son origine ; tu la nies en disant au sujet de la naissance du Christ, selon Ptolémée : « Quand le destin fut « arrivé aux limites de Saturne, sous la Terre désolée, il annonça la pau« vreté ; d'où vient que le Fils de l'homme dit de lui-même, qu'il n'avait « pas où reposer sa tête. » Cependant, d'après la vérité constante de l'Évangile, et les signes astrologiques, cette religion doit durer un long espace de temps. Car tu dis, fol. 366 : « C'est la naissance du Christ, « source de tant de miracles ; et bien qu'il ne faille insister que sur les « faits naturels, cette naissance du Christ fut admirable, et la nature y « contribua de tout son pouvoir par le concours de tous les astres. Natu« rellement donc, notre loi est une loi de piété, de justice, de foi, de « simplicité et de charité ; loi excellente et sans fin, si ce n'est au « retour des écliptiques, qui serait le signal d'un nouvel ordre dans « l'univers. » Puisses-tu, pour ton repos, entendre par là le jour du jugement dernier. Tu affirmes, en outre, que les religions sont d'autant plus durables qu'elles sont plus puissantes, ce qui est faux, car il en était ainsi de l'hérésie d'Arius : elle s'étendait sur toutes les parties du monde, au point que saint Jérôme disait : L'univers se fait arien. Le siège de saint Pierre seul, posé par le Christ sur une pierre indestructible, et contre lequel les portes de l'enfer ne prévaudront point, se préserva du contact impur de cette hérésie. Or, à peine avait-elle régné deux cents ans, qu'elle fut brisée comme d'un seul choc, ruinée de telle sorte, qu'aujourd'hui (Dieu en soit loué !) il n'en reste rien, pas la

(a) Vanini veut parler de l'ouvrage de Ptolémée connu au moyen âge sous le titre de : *De indiciis astrologicis.* Cardan s'est beaucoup occupé de cet ouvrage, et Vanini cite souvent, pour les réfuter, quelques-unes des interprétations qu'il en a données.

qui les troublent : Jupiter, par l'autorité, Mercure, par le raisonnement, résistent à Saturne. Les deux premiers ont pour ennemi Mars, qui est sourd à la raison et qui brave l'autorité. Saturne, par la ruse, Vénus, par la débauche, combattent Mars et le Soleil. Le Soleil et Jupiter, par l'autorité, la dignité et la vérité, balancent Mars et la Lune. Et Cardan de con-

moindre parcelle ; c'est à peine si l'on sait le nom de son impie et orgueilleux fondateur. Revenons à notre sujet.

« Pourquoi fais-tu présider Vénus et Saturne réunis à la naissance des sibylles ? N'as-tu pas lu dans Ptolémée, l. III, des *Astres* : « Dans les « prédictions et les oracles, l'étoile de Vénus annonce des vices élégants « et agréables, des maladies qu'on peut guérir en implorant le secours « de la Divinité ; mais sa rencontre avec Saturne annonce une ignominie « qu'on ne peut cacher. » Or les sibylles n'ont point porté la marque publique de cette ignominie ; tu as donc tort de les mettre sous l'empire de Vénus et de Saturne réunis.

« Pourquoi maintenant affirmes-tu l'influence bénigne de ces astres à la naissance des sibylles ? Tu diras que c'est parce qu'ils leur ont donné la divination ; j'y verrais plutôt une preuve de leur malveillance. Écoute Ptolémée, l. III : « Si les astres malfaisants s'arrêtent à l'angle oriental, « et leurs contraires à l'occident, ils apportent des maux presque incu- « rables et qui frappent tous les regards ; l'épilepsie et ses fureurs mor- « telles, les terreurs de la mort, la folie et la stupeur, la licence effrénée, « une nudité effrontée, les blasphèmes. » A la démonoplexie, ou vertige des Bacchantes (ainsi parle Virgile, au sujet de la sibylle, l. VI), ils joignent toutes les extravagances qui s'y rapportent. Mais, d'après les lieux qu'ils dominent spécialement, le Soleil et Mars poussent à la folie : Jupiter et Mercure à l'épilepsie ; Vénus à l'inspiration prophétique ; Saturne et la Lune à la démonoplexie, c'est-à-dire à l'obsession des démons. Ce sont là des contes : pourtant, les astronomes te gourmandent sur ton ignorance.

« Tu te trompes, et grandement, en donnant le Soleil comme le guide et l'inspirateur des sibylles ; car tu affirmais plus haut que la vapeur froide de l'antre agitait leur esprit. « Mais, dira Cardan, la chaleur du « Soleil peut aussi animer les sibylles. » Et même celle de Mars, comme tu l'avoueras volontiers (l. IV de Ptolémée) : « Dans le signe de Mars « et de son opposé (le Cancer ou le Capricorne), on peut deviner, à cause « de la puissance de la Lune et de Vénus. Dans la Balance, grâce à « l'action opposée de Saturne et de Vénus, c'est à la Lune que sont « soumis ceux qui interprètent les songes. Dans le Bélier, c'est à Mars « qu'est due l'inspiration, et dans le Lion, les exorcistes obéissent au « Soleil qui est opposé à la Lune. Ainsi, la Lune domine les démons, le « Soleil les exorcistes. » Or, ceux-ci n'étaient pas des sibylles, lesquelles, par suite, n'étaient pas soumises au Soleil. Cardan fera donc bien de fournir aux réponses des sibylles une garantie plus respectable ; mais après des efforts si multipliés, nous ne pouvons qu'en rire, sans nous arrêter à lui répondre. »

clure d'une façon cavalière : « Ainsi, chrétiens, levez la tête ; comprenne qui pourra [1] ! » Le fait est que ces déductions astrologiques ne pèchent point par excès de clarté. On y devine cependant une thèse très hardie touchant l'origine des religions. Cette thèse va s'accentuer dans d'autres passages plus explicites. « Le triangle de feu favorise le christianisme ; le triangle d'eau le mahométisme ; de là vient qu'il n'a fallu qu'environ cent cinquante ans aux mahométans pour établir leur secte... [2]. Les religions sont persécutées surtout quand les grandes conjonctions ont lieu dans les opposés du triangle. Le triangle de la religion chrétienne est formé du Bélier, du Lion, du Sagittaire et de Jupiter qui le domine, parce que le Soleil leur est commun à tous ; celui de la religion païenne, du Taureau, de la Vierge, du Capricorne et de Vénus, qui le domine, parce que la Lune leur est commune ; celui de la religion juive, des Gémeaux, de la Balance, du Verseau et de son maître Saturne, lesquels ont Mercure en commun. Les descendants des juifs sont fidèles à leur religion comme à un code, parce que Mercure, qui préside aux lois, domine particulièrement leur triangle. Quant à celui du Cancer, du Scorpion et des Poissons, il règne en quelque sorte sur le mahométisme, car Mars domine cette secte, et la conjonction commença au milieu de l'année 591 dans le Cancer, pour se continuer jusqu'à l'an 789 dans les signes du Verseau : or, nul n'ignore que Mahomet est né et a promulgué sa religion pendant la durée de ladite influence. De même, le Christ naquit six ans après la grande conjonction dans le Bélier, et il prêcha sa loi pendant cette conjonction dans le triangle du Bélier, du Lion et du Sagittaire. Il est donc évident que ces triangles et ces planètes ne sont pas sans exercer une action sur l'origine et sur le développement, en telle ou telle région de la terre, des différentes religions.

« Les uns et les autres ont, d'ailleurs, les mêmes adversaires. Le triangle du Bélier est opposé à celui du Cancer, parce que Mars et Jupiter sont ennemis l'un de l'autre, et du reste,

1. Cf. *Supplément d'Alman* (c. XXII).
2. *Ibid.*, dans le *Livre.*

très puissants tous les deux ; entre eux la guerre est continuelle. Pareillement, le triangle du Taureau est rival de celui des Gémeaux, parce que Vénus et Saturne sont en conflit, quoique faibles tous les deux. Aussi, la religion qui vient la dernière attaque-t-elle les autres [1]. La nôtre naquit sous la conjonction du Bélier et des astres supérieurs, ainsi que le Sauveur. Elle fut promulguée sous la conjonction des astres supérieurs avec le Sagittaire, dans la région soumise au Bélier ; et, comme la force des triangles intermédiaires est plus grande à l'extrémité opposée, elle fleurit en France, en Italie, en Angleterre, en Sicile, en Germanie, en Espagne, bref dans les pays qui dépendent du Bélier. Fondé sous l'influence du triangle aqueux, proclamé en Arabie au milieu du triangle du Verseau, répandu ensuite dans l'Arménie, l'Hyrcanie, la Mattiane, la Bactriane et les contrées proches de la mer Caspienne, le mahométisme, grâce au concours du triangle aqueux qui se développe dans le quatrième carré, pénétra également en Numidie, à Carthage, en Égypte, en Cyrénaïque, en Éthiopie, chez les Nasamonthes, les Garamantes, les Maures, les Gétules, les Métagouses, les Bythiniens, les habitants de Colchos, de la Syrie, de la Cappadoce, de la Lydie, de la Sicilie, de la Pamphilie. C'est en Scythie, à l'extrémité même du triangle, que s'arrête le mahométisme, comme en Espagne le christianisme [2]..... — Une comète remarquable par sa faiblesse annonce les fureurs néfastes de Mars et de Mercure ; Jupiter, par contre, annonce quelque bien, par exemple, des brises propices. Lorsque, avec ces pronostics, coïncident les divisions des prêtres dans le sein de la religion chrétienne, celle-ci est menacée de scissions et de troubles violents. C'est ce qu'on vit, en 1533, dans le signe du Bélier, au Nord ; Jupiter indiquait la religion chrétienne, le Bélier, l'Angleterre ; Mars et Mercure les dissensions et les bouleversements qui devaient agiter ce pays sous Henri VIII [3]. » L'explication fournie par Cardan, dans un autre passage, diffère

1. *Claudi Ptolemaei Pelusiani libri quatuor de astrorum judiciis, cum expositione Hier. Cardani*, l. II, texte 17.
2. *Ibid.*, texte 19, fol. 284.
3. *Ibid.*, texte 54, fol. 347.

assez de la précédente : « Henri VIII changea de religion par colère contre le Souverain Pontife, et cet événement fut déterminé par la position de Vénus et des astres adjacents [1]. »

1. Cf. Vanini, *Ibid.*

« Tu attribues le schisme anglican à Mars et à Mercure par le Bélier qui domine sur l'Angleterre; mais c'est une erreur que je vais te prouver d'après toi-même, car tu dis au livre II de Ptolémée (*Jug. des astres*) : « On trouve des régions qui se rapprochent plus par les événements et les coutumes que par la position géographique : telles sont « la Bretagne et la Judée. C'est pourquoi les gens de ces deux pays sont « opiniâtres, cruels et séditieux. Les Anglais sont sous l'influence du « Bélier, et les Juifs doivent au même signe leur impiété, leur fourberie « et leur audace : aussi ces deux nations, plus que toute autre, se révol- « tèrent-elles contre les Romains avec ténacité et acharnement, et furent- « elles plus souvent taillées en pièces; l'une et l'autre se livrèrent éga- « lement à de nouveaux rites religieux, quelquefois avec bonheur, le « plus souvent à leur détriment. » Mais si ces deux peuples sont sous l'influence du même signe, pourquoi une comète a-t-elle annoncé le schisme futur en Angleterre, tandis que cela n'avait pas eu lieu en Judée? Pourquoi les Anglais poursuivent-ils les Juifs de leur haine au point de se déchaîner contre les princes d'Italie, qui chaque jour, bien que les Juifs ne le méritent pas, leur donnent un asile et un domicile? Pourquoi les Anglais sont-ils si odieux aux Juifs? Dans le même temps que moi, il y avait en Angleterre un Juif que l'Académie d'Oxford accueillit avec humanité pour qu'il embrassât la foi chrétienne; mais il s'enfuit au moment de recevoir le baptême; on le reprit. Le roi le renvoya avec bonté, et quelque temps après, je le rencontrai à Paris, à la cour du roi, où, dans une conversation que nous eûmes ensemble, il raillait avec sel les Anglais sur leur avarice; tandis qu'ils se distinguent des autres nations par leur libéralité, qu'ils prouvent aux étrangers de toute manière, et en particulier à ce Juif, qu'ils comblèrent d'attentions pendant deux ans, pour qu'il se convertît.

« Ajoute, Cardan, que les lois se succédèrent en Angleterre et dans la Judée : chez l'une, avec bonheur, chez l'autre, pour l'erreur; car, depuis les commencements de leur religion jusqu'aujourd'hui, ils attendent la venue du Messie.

En outre, tu donnes une autre cause au schisme anglais dans l'*Horoscope de Henri VIII*, joint à la naissance d'Édouard VI, son fils. Tu parles ainsi de Henri : « Vénus parut avec une queue, et brillante comme une « étoile de la nature de Mars, qui à l'occident ouvrait ses dignités à la « Lune. Mars, dans la Vierge et dans le Carré, est un signe malheureux et « rend Jupiter nuisible. De plus, il changea la religion par colère contre « le Souverain Pontife, ce qui arriva par suite de la position de Vénus « et des astres adjacents. »

« Dans l'*Horoscope de Luther*, Cardan s'est encore trompé; il fixe la naissance de Luther au 22 octobre de l'an 1483, tandis qu'elle n'eut lieu que le 10 novembre, heure d'avant midi, comme on le voit au calendrier d'Eberns, et comme le rapporte Tycho-Brahé en son livre de la *Nouvelle*

Bien que Cardan rattache à l'influence des astres la naissance du Christ, celle des diverses religions [1] et les vicissi-

étoile, p. 777, qui expose autrement que Cardan l'*Horoscope de Luther*. Étant à Strasbourg, j'ai examiné le portrait de ce moine, et Cardan aurait pu facilement reconnaître le signe d'apostasie qu'il tenait de Mercure dans la sixième demeure; Vénus lui était favorable; de là son aménité avec les siens. J'aurais pu opposer à Cardan l'opinion de Trithème, exposée en son traité des *Sept esprits qui meuvent les globes* (a), imprimé à Strasbourg, chez Lazare Zetneras; mais j'ai toujours fait très peu de cas de l'esprit et du jugement de Trithème, j'aurais eu honte de lui emprunter quelques preuves. »

En ce qui concerne l'*Horoscope du Christ*, qui scandalisa tant de contemporains de Cardan, voici les commentaires de Vanini :

« Tu ajoutes que chaque loi est détruite par son contraire. Erreur, Cardan! Le christianisme qui, d'après ton propre aveu, est sous l'influence de Jupiter et de Mercure, brisa le paganisme, soumis à la Lune et à Mars. Or, Jupiter et Mars sont ennemis, mais nullement Mercure et la Lune.

« Voyons ton raisonnement : *Jupiter combat Saturne par l'autorité, Mercure par la raison*. L'athée est en défaut; il a cru que le Christ avait détruit la loi hébraïque, qui est sous Saturne, tandis que le Christ nous dit : « Je ne suis pas venu détruire, mais compléter la loi. » Il n'est donc pas venu la briser. La conséquence est évidente; car Saturne n'est pas détruit par lui-même, mais par Jupiter et Mercure : or, il se serait détruit lui-même s'il eût succombé sous le Christ. C'est par l'inspiration de Saturne, en effet, qu'il a renversé la loi, comme en convient Cardan lui-même dans l'*Horoscope du Christ*, où il dit : « Quand Saturne fut au neu- « vième lieu et sur son retour, il indiqua le désir du Christ de renverser la « loi sous laquelle il était né. Mais personne ne détruit une loi, si ce n'est « pour en fonder une nouvelle. Ainsi, quand le Christ agissait comme être « divin, l'étoile de Saturne indiquait naturellement ce désir et poussait à « la réalisation de l'acte. » En quelque lieu qu'il regarde, le lecteur ne verra pas Saturne rétrograder à la naissance du Christ. Car, selon Cardan, le Christ aurait été bègue. En effet, dans l'*Horoscope de Cardan* fait par lui-même, et qui est assurément magnifique, je lis ces mots : « Le neuvième défaut est une langue embarrassée, causée par le retour « de Saturne et Mercure tourné vers le triangle. » Tu dis encore que *Mars combat Jupiter et Mercure*. D'après cela, la religion des Turcs détruirait la nôtre : ce qui est faux; car toi-même tu avoues dans la préface de l'*Horoscope du Christ* que le christianisme a plus de durée que la loi mahométane. *Saturne et Vénus détruisent Mars et le Soleil*. Ainsi les Juifs détruisent les Turcs. Quel homme pénétrant! Mars et la Lune succombent sous le Soleil et Jupiter, et même sous celui de Mercure. La loi chrétienne, qui est sous leur influence, comme tu en conviens, renverse la secte des Gentils, soumise à Mars et à la Lune..... »

1. Dans le *De subtilitate*, il fait argumenter l'un contre l'autre, un

(a) Voici le titre de cet écrit, tel qu'il existe dans le catalogue de la bibliothèque de Berne : *De septem secondeis s. spiritibus orbes moventibus. Cologne*. 1567. La plupart des bibliographes paraissent avoir ignoré l'existence de cet ouvrage.

tudes de la lutte qui s'est poursuivie entre elles, il garde toutes ses sympathies au christianisme triomphant : « Naturellement, écrit-il, notre religion est la religion de la piété, de la justice, de la Foi, de la simplicité, de la charité. » Et ailleurs : « Les chrétiens sont sous la conjonction de Jupiter et du Soleil, dont le jour est celui du Seigneur. Or le Soleil signifie la justice et la vérité, et la loi chrétienne est celle qui renferme le plus de vérité et qui est la plus capable de rendre les hommes meilleurs [1]. » Le christianisme durera jusqu'au retour des écliptiques, où commencera un nouvel ordre de l'univers. Lorsque le Fils de l'homme viendra, il trouvera soumise à la Foi la terre entière. Au surplus, Cardan énonce çà et là des opinions édifiantes. « Dieu ne frappe point les pécheurs en ce monde, parce qu'ils ne lui font aucun tort [2]. Étant esprit, il a pouvoir sur l'étendue. Or l'esprit ne punit pas les diverses parties du corps, lorsqu'elles ne lui nuisent pas... Ainsi de Dieu... » Le châtiment des pécheurs est donc simplement reculé ; et voilà un argument en faveur de l'immortalité de l'âme ! — Bien entendu, Cardan croit aux démoniaques [3]. A son avis, les exorcismes réussissent mieux sur eux que la médecine. — Aveu méritoire de la part de ce disciple de Galien qui ne cessait de vanter ses cures et s'estimait hors de pair. « Si l'on brûle de l'encens devant les autels, c'est que la partie divine de nous-même, notre âme, est réjouie par ce parfum ; c'est aussi, sans doute, que Dieu, étant partout, se trouve dans l'air qui nous entoure et y reçoit avec satisfaction l'hommage de cette suave odeur [4]. »

hébreu, un païen, un musulman, et un chrétien. Puis il laisse le débat en suspens... (Cf. Cantu, *Gli Eretici d'Italia*, t. III, p. 47 ; *De subtilitate*, XI, 801 et sq.)

1. Cf. *De astrorum judiciis* :

« Jupiter annonçait la pureté des mœurs, la probité, la douceur unie à l'éloquence et à une grande sagesse : ainsi vit-on le Christ à l'âge de douze ans disputer dans le temple ; car Jupiter donne la sagesse avant le temps. »

2. *De varietate rerum*, c. XCIII. Malheureusement, Cardan va trop loin sur cette voie : il confesse que, par principe, il ignore le repentir : « Non pœnitere ullius rei quam voluntarie effecerim, etiam quæ male cessisset. » (*De propria vita*, c. XIII.)

3. Cf. *De immort. anim.*

4. *De subtilitate*, l. I.

Toutefois, Cardan hasarde fréquemment des interprétations téméraires où son esprit paradoxal et surtout ses tendances occultistes l'emportent sur les enseignements traditionnels de l'orthodoxie. Rappelons, en effet, que, pour lui, la magie naturelle révèle les caractères des planètes, les moyens de fabriquer des anneaux ou des sceaux constellés, la signification du vol des oiseaux, des cris qu'ils font entendre, eux et les autres animaux, les vertus des simples, la pierre philosophale, la manière de connaître par une triple vue le passé, le présent et l'avenir, l'art de prolonger la vie pendant plusieurs siècles. Il reprend la plupart des procédés fantastiques que nous avons déjà signalés chez Agrippa de Nettesheim. En divisant selon leur nature et leur rang les diverses pierres précieuses et les astres qui y correspondent, en combinant les qualités de la matière, de l'étoile et de l'homme qui a recours à ses bons offices, il compose des sceaux pour faire dormir ou aimer, se rendre invisible, ne se point fatiguer, se ménager toutes les chances, etc. Le plus efficace des talismans est le sceau de Salomon. Désire-t-on mettre la main sur un trésor? Il suffit de conduire ses investigations en portant une chandelle de suif humain ; celle-ci, dès qu'on l'approche d'un trésor, pétille jusqu'à s'éteindre, car le suif est formé de sang ; or le sang est le siège de l'âme et des esprits qui, dans le cours de la vie de l'homme, convoitent le riche métal ; donc, même après la mort, le sang est agité de la même passion... Ni l'oniromancie ni la chiromancie n'ont pas de secrets pour ce maître en « subtilités », d'après lequel une chaire officielle de nécromancie existerait à Salamanque. Ne soyons donc pas surpris de rencontrer dans ses œuvres des théories extraordinaires, que rachètent assez souvent certains essais d'explication *naturelle* de phénomènes apparemment prodigieux. Parfois, dans les églises, on crie au miracle, parce que des statues de saints se sont couvertes de sueur [1]. « Cela provient, dit Cardan, de ce que le suc gras, cédant à l'action de la chaleur, — surtout quand souffle le vent du Midi et quand il s'agit de statues en bois de cèdre, d'olivier, de vigne ou de cyprès, — ressemble

1. *De subtilitate*, l. VIII.

à de la sueur et facilite la méprise. » D'aucuns soutiennent qu'ils ont vu soudain des spectres. Peut-être ces images résultaient-elles de certaines combinaisons de miroirs [1]. D'autres sont persuadés que les âmes des morts viennent errer ici-bas, environnées de flammes. Misalde relate [2] que plusieurs personnes ont aperçu, autour d'un enfant, de ces feux qui, non seulement effrayent les chevaux, mais encore troublent les hommes au point de les attirer dans des précipices, des fleuves ou des marais, quand il s'en trouve près des cimetières et des temples. Qui donc, ignorant les causes naturelles, ne serait pas intrigué en voyant de telles lueurs précéder celui qui marche, s'arrêter quand il s'arrête, s'attacher à tous ses pas?... Les esprits crédules pensent avoir affaire aux âmes embrasées des défunts expiant leurs crimes. Mais, observe finement Misalde, de pareils feux s'allument dans les égouts où l'on jette les dépouilles des animaux tués. — Ailleurs, Cardan donne quelques aperçus sur ce que nous appelons l'auto-suggestion [3]. Sachons-lui gré de s'arracher, en certains cas, aux séductions de l'occultisme et des arts magiques, pour s'évertuer à rendre raison de tel ou tel fait à l'aide de l'expérience et de la Physique, — auxiliaires plus modestes, mais plus solides!

En ce qui concerne « les monstres [4] », les êtres disgraciés, mutilés ou incomplets, Cardan, d'accord avec saint Augustin, estime que leur naissance peut annoncer des événements merveilleux ou terribles, mais il les attribue de préférence à une erreur ou à une imperfection de la Nature qui a, pour ainsi dire, oublié un instant l'ordre de ses lois, ou qui a été contrariée dans son action par l'Ame céleste, « car la diminution du souffle divin engendre de grands dommages et la nature inférieure ainsi sevrée est exposée au mal ». Il ajoute que les grands crimes produisent souvent des monstres qui en sont en quelque sorte le châtiment. Il relate à ce propos l'opinion de Ptolémée : « Jupiter et même Vénus donnent nais-

1. *De subtilitate*, l. IV.
2. *De varietate rerum*, l. XIV.
3. *Ibid.*, l. VIII.
4. *De subtilitate*, l. XII (chap. de la nature hum., fol. 583); *De astrorum judiciis*, l. IX, texte 74; *De varietate rerum*, c. LXVIII.

sanceaux hermaphrodites ; Mercure, en se joignant aux deux premiers, donne naissance aux interprètes des oracles et des songes ; — seul, aux muets et aux sourds. Tous ceux dont l'horoscope renferme la conjonction de Saturne et de Mercure sont bègues, surtout quand Mercure est à l'Occident et que tous deux se rencontrent avec la Lune. Si les rayons montent dans les centres vers les astres malfaisants ou s'ils éprouvent des obstacles de leur part, si surtout la Lune s'accorde avec les signes nuisibles comme le Taureau, le Bélier, le Cancer, le Scorpion, le Capricorne, alors pullulent les boiteux, les bossus, tous les êtres mal conformés. » Nous revenons donc encore à l'influence des astres. L'apparition d'une comète annonce la mort des princes et le changement des lois. Au reste, dans le passage auquel nous faisons allusion, Cardan semble contredire sa doctrine constante en disant que la comète est un avertissement, et non une cause [1] ; mais, on le sait, il ne se pique pas d'une logique rigoureuse.

Le Soleil, source de lumière et de chaleur, n'est-il pas pour lui le grand générateur de la vie ? : « Quand non seulement les petits animaux, mais encore les plus grands naissent de la pourriture, on peut affirmer de tous ce qu'on pense des souris, des rats et des poissons. » Dans la pourriture [2], la partie grasse se sépare de la poussière, et la chaleur, de concert avec l'action exercée par l'âme céleste, peut imprimer à cette matière des formes nouvelles et, en l'animant, en faire éclore des êtres. — Aux yeux de Cardan, la terre est comme un animal gigantesque sur lequel grouillent les existences particulières. Faut-il conclure de l'exemple précédent que ce philosophe croit à la génération spontanée ? Non, sans doute, car, ainsi que nous l'avons indiqué, pour lui, la chaleur n'est que l'organe du mouvement et le véhicule de la vie, laquelle dérive de l'Ame suprême, créant par cet intermédiaire. Or, si l'on admet la toute-puissance divine, il est assez naturel de lui reconnaître la faculté de faire germer la vie au sein de la matière : ce n'est là, en somme, qu'une créa-

1. *De subtilitate*, l. IV.
2. *Ibid.*, l. IX.

tion au second degré, la matière étant déjà donnée ; ce n'est même plus, à proprement parler, un miracle, avec ce que ce mot implique d'exceptionnel et d'anormal. En tout cas, alors même que Cardan aurait, dans le sens moderne de cette expression, professé la génération spontanée, nous sommes persuadé qu'il l'aurait fait sans bien se rendre compte que cette théorie *risquait* de lui valoir l'accusation de matérialisme : c'était là, pour lui, une manifestation de cette continuité de l'évolution vivante qu'il jugeait tout à fait compatible avec la notion du Dieu-Force [1]. C'était peut-être aussi,

1. Cf. l'opinion à peu près identique de saint Thomas (extrait du livre du P. Sertillanges).

« Si l'agent non univoque précède toujours l'action univoque et la conditionne, il ne s'ensuit pas que celle-ci s'insère toujours entre la causalité supérieure et l'effet. Il est des générations qui peuvent indifféremment procéder soit d'un agent de même espèce, soit d'un agent non univoque actionnant à lui seul la matière. C'est à ce cas que se rattachent, dans la pensée de saint Thomas, ce qu'on a appelé depuis, très improprement, des *générations spontanées*. Il n'y a pas de génération spontanée en ce sens que la matière s'élève par elle-même de la puissance à l'acte ou, ce qui est proportionnellement la même chose, d'un acte inférieur qui implique *privation* à un acte supérieur où cette privation cède à l'être. Mais n'y a-t-il pas, même chez les vivants, de générations procédant des activités générales, sans nulle intervention du *semblable*, c'est-à-dire sans *semen*, le *semen* représentant la *vertu* de l'espèce ? Saint Thomas le pensa avec son temps, croyant tenir de l'expérience que les animaux « imparfaits », c'est-à-dire ceux dont l'organisation ne suppose pas de conditions très complexes, peuvent être extraits d'une matière dûment disposée, par les influences astrales dont la chaleur de fermentation était le signe. La variété des espèces ainsi engendrées tenait alors à la diversité des dispositions matérielles (*a*).

« Avicenne était allé plus loin (*b*); il soutenait que tout ce qui est engendré par semence peut l'être sans semence, par *mixtion*, sous l'influence des causes supérieures. Saint Thomas le combat au nom de l'expérience (*c*), mais d'ailleurs avec précautions. « Les animaux parfaits, dit-« il, ne *semblent* pas pouvoir être engendrés autrement que par le moyen « d'une semence » ; car la nature ayant des moyens d'action déterminés pour toutes ses œuvres, ce qu'on ne la voit point faire, c'est que sans doute elle ne le peut. Or nous ne voyons pas que les animaux très différenciés s'engendrent sans semence. Cette façon de devenir est le fait des espèces inférieures, « peu différentes des plantes ».

« Saint Thomas croyait, en effet, que sous l'influence solaire, une terre

(*a*) Ia IIae, q. LX, art. 1 ; Ia pars, q. CV, art. 1, ad 1m ; q. XCI, art. 2, ad 2m.
(*b*) *De Anima.*, part IV, c. v ; part V, c. vii : *De Animalibus*, l. XV, c.i.
(*c*) Ia pars, q. LXXI, art. 1, ad 1m ; In VII, *Met.*, lect. vi ; q. XVI, *De Malo*, art. 9.

parmi des intuitions personnelles et de folles imaginations, un souvenir de l'aristotélisme. Le Stagirite, en effet, subdivisait le règne animal en deux catégories, dont la première comprenait les animaux ayant du sang (mammifères, poissons, oiseaux, amphibies), et dont la seconde embrassait les insectes, les crustacés, les testacés, les mollusques ; jusqu'à un degré élevé de cette échelle ascendante, et exception faite pour les animaux supérieurs, il croyait, avec beaucoup d'anciens, à cette génération spontanée qui, selon lui, expliquait l'apparition des moisissures sur le pain mouillé, des vers dans les fruits et la viande, des infusoires dans l'eau croupie, etc. Francesco Redi fut le premier à combattre cette théorie par des expériences d'une admirable limpidité. André Césalpin [1], qui se réclame du péripatétisme, demeure encore attaché à la doctrine traditionnelle : d'après lui, les animaux ont pu sortir comme mécaniquement de la matière en putréfaction, comme le font à chaque instant les insectes, et cela, à l'époque où la chaleur céleste est des plus intenses ; à partir de ce moment, les genres et les espèces, d'ailleurs invariables, se sont perpétués par la reproduction. Dans un ouvrage [2] au titre emphatique, mais qui obtint un grand succès, le médecin Nicolas Taurel, de Montbéliard, devait réfuter les affirmations de Césalpin. Et cependant, celui-ci, après avoir professé à Pise, non sans éclat, avait mérité la confiance du pape Clément VIII, qui le gardait à ses côtés [3]. Parmi ses ouvrages, deux nous intéressent spécialement : 1° le *Dæmonum investigatio* [4], où il s'attaque à la magie et aux sortilèges, tout en

« disposée *ad hoc* » peut produire des plantes sans semence (a). Pourtant, ajoutait-il, les plantes ainsi engendrées portent semence et engendrent désormais leur semblable, de sorte que le procédé *ex semine* se montre le plus naturel, l'autre s'y ajoutant subsidiairement, en raison de la facilité avec laquelle se produisent certains êtres. »

1. *Quæstiones peripateticæ* (l. V, q. I).

2. *Alpes Cesæ* (par allusion au nom de Césalpin), *hoc est A. Cesalpini monstrosa et superba dogmata discussa et excussa.*

3. Lors de la pose d'un buste, à la « Sapienza » de Rome, le 30 octobre 1876, Maggiorani a célébré André Césalpin comme philosophe.

4. Florence, 1569. Venise, 1571.

(a) In VII, *Met.*, lect. VI, et II *Sent.*, dist. XV, q. I, art. 1, ad 2m.

enseignant l'existence des démons, génies intermédiaires entre la nature ordinaire et la nature immortelle [1], privés d'un corps individuel [2], et qui, s'ils ne peuvent agir sans les « moyens » normaux, sentent sans organes [3] et sont capables, sur un simple signe, de mettre en mouvement tous les corps de l'univers [4]. — 2° les *Quæstiones peripateticæ*, où Césalpin a condensé sa philosophie.

A ses yeux, l'intelligence divine est le principe des choses, mais seulement en tant qu'elles existent. Dans l'ordre des choses naturelles, la matière sort de la matière, au lieu que, dans l'ordre des choses artificielles, elle dérive de l'idée. Si donc on veut interpréter d'une façon quelque peu cohérente le système de Césalpin, que lui-même expose non sans confusion, il faut dire que la relation des choses naturelles avec l'intelligence divine est analogue à celle que les choses naturelles ont les unes avec les autres. Dieu est donc la racine de toutes choses, aussi bien de la matière que de la forme. En créant, il ne s'est pas proposé d'autre but que sa propre activité. Par conséquent, dans le monde, son œuvre, il n'y a pas de fins particulières ; il y a, en revanche, des substances autres que Dieu. En effet, Dieu, étant le souverain bien, est, par le le fait même, le souverainement désirable [5]. Or, s'il n'y avait pas, pour tendre vers lui par le désir, d'autre substance vivante que Dieu, le désirable ne serait pas désiré, ce qui est inadmissible. Toutefois, ces substances, loin d'être indépendantes et en quelque sorte détachées de leur fondement, plongent dans la substance primitive, qui est la raison de leur existence. C'est dans sa pensée éternelle que Dieu conçoit les êtres ; par suite, les lois selon lesquelles ces êtres vivent sont éternelles et, tandis que les individus sont passagers et mortels, les genres et les espèces jouissent de la pérennité. — Le

1. *Dæmonum investigatio*, c. VI.
2. *Ibid.*, c. XV.
3. *Ibid.*, c. XIX.
4. C. XX.
5. Sur Dieu, force et intelligence première, bien originel, inquantifiable et immuable, cf. la « question » III.

divin et l'humain se fondent l'un dans l'autre sur le plan objectif de la connaissance et, conséquemment, sur celui de l'être et sur celui de l'action [1]. Nous voyons tomber le principe en vertu duquel l'intelligence divine, étant une, exclut la pluralité, — étant spéculative, exclut l'action —, étant absolue, exclut le relatif. En tant qu'elle est abstraite de la matière, elle est évidemment simple et une, mais en tant qu'elle se transmue à travers les êtres individuels, elle implique multiplicité, et elle varie d'après le nombre et la perfection de ces individus.

Notre âme participe au Souverain bien jusqu'à la dissolution de notre corps [2], mais cette dissolution matérielle n'entraîne pas celle de la faculté spirituelle qui, en vertu de sa participation au divin, dure, incorruptible. Seul, périt l'intellect passif, qui avait besoin des organes des sens et qui était intimement mêlé au fonctionnement de la matière. L'âme est immortelle, parce qu'à elle seulement a été accordée une opération propre qui est l'acte de connaître, de juger et de classer les produits de la représentation, de dégager l'intelligible, d'atteindre par la pensée à l'universel. Les âmes humaines diffèrent de celles des plantes et des bêtes par cette faculté originale de réflexion. Elles diffèrent des âmes célestes, parce qu'en ces dernières « la participation au divin est éternelle au même titre que la chose qui y participe ». Césalpin ne s'asservit ni à l'alexandrisme ni à l'averroïsme : pour lui, l'intellect est un acte inné ; ou plutôt il passe de la puissance à l'acte par une sorte de mouvement naturel et interne, et sans avoir recours à une impulsion ou à une attraction venue du dehors, tout au moins pour chacune de ses opérations successives ; car on peut admettre une impulsion donnée, à l'origine, une fois pour toutes. A ses yeux, c'est bien là, dans la pleine acception du terme, une faculté humaine. Quant à l'intellect agent, on peut l'assimiler à Dieu. Nous le rejoignons, nous nous en pénétrons par un privilège spécial, mais notre individualité pensante reste, malgré tout, distincte de lui. Intermé-

1. Cf. q. VII.
2. L. II, q. VIII.

diaire, en fait, entre l'aristotélisme et le néo-platonisme, cette conception de l'homme se réfère assez directement à celle de Pomponazzi, déclarant : « L'uomo è un *quid medium* tra il mortale e l'immortale, tra il concreto e l'astratto. »

*
* *

Jusqu'à présent, — exception faite, peut-être, pour Cardan —, l'école de Padoue ne s'est présentée à nous que sous les dehors de penseurs assez graves, de professeurs consciencieux ou de psychologues avisés. Voici venir un philosophe d'une espèce toute particulière. C'est un esprit souple et brillant, qui joint l'éclat de l'imagination à la finesse de l'ironie, qui pare d'une déconcertante et amusante faconde le bagage d'une érudition assez vaste. Parfaitement amoral [1], apte à jouer tous les rôles avec cette apparente sincérité qui semble être le fait des artistes, il va répandre en France, en leur donnant un tour plus accusé et plus mordant, les plus suspectes d'entre les doctrines enseignées par ses maîtres. Vanini (car il s'agit de lui) a eu une existence assez tourmentée : nous n'extrairons de sa biographie que les détails intéressant notre étude. Né à Torazino, dans la province d'Otrante, en 1586, il se fit prêtre et même carme, mais il se libéra vite du couvent et ne fut jamais gêné par l'habit sacerdotal qui, même, en certaines occasions, servit à accroître son prestige. Il se consacra d'abord à l'astrologie et à la théosophie. Il s'initia de

1. Samuel Parker, dans la Préface de son livre (p. 12), écrit : « Vaninum hominem vaserrimum semper existimavi. »

Cf., outre les études, de date récente, que nous indiquons ailleurs :

Deux dissertations d'Olearius sur la vie et les écrits de Vanini, en latin (Iéna, 1708) ;

Un traité particulier sur la vie et les ouvrages de Vanini, par J. M. Schramm, également en latin (Custrini, 1709) ;

La vie et les sentiments de Lucilio Vanini (Rotterdam, 1727), ouvrage attribué à David Durand.

La Croze, dans ses *Entretiens sur divers sujets de littérature, d'histoire, de religion et de critique*, n'a pas oublié le philosophe italien. Tous ces ouvrages sont écrits dans un esprit plus ou moins hostile à Vanini.

En 1712, on vit cependant paraître une apologie de Vanini écrite en latin, par Arpe.

bonne heure à la philosophie d'Aristote qu'il célèbre comme « le dieu de la raison ». Après avoir quelque peu séjourné à Naples, il vint étudier à Padoue, et c'est là surtout qu'il pratiqua l'averroïsme, et qu'il connut les théories de Pomponace et de Cardan. Son intelligence éveillée et curieuse butinait déjà sur tous les systèmes et principalement sur ceux qui se réclamaient du péripatétisme le moins proche de l'orthodoxie chrétienne. Il visita ensuite la Bohême, l'Allemagne, les Pays-Bas. Enfin, il arriva en France et fréquenta le Louvre où la régente Marie de Médicis favorisait singulièrement l'influence italienne et accueillait un peu pêle-mêle les artistes, les seigneurs, les intrigants et les aventuriers transalpins. Svelte et agréable de visage, causeur aux éblouissants concetti, il sut charmer ce milieu un peu frivole. Il se lia, d'ailleurs, plus spécialement, avec les courtisans les plus instruits [1], sans doute afin de conquérir d'abord l'élite intellectuelle de l'entourage de la régente, peut-être, aussi, afin de soigner sa candidature à un bénéfice ou à une prébende. C'est dans cette intention qu'il entra en rapports avec le nonce Roberto Ubaldino, et qu'il obtint de lui l'autorisation de lire et de réfuter *en deux Apologies* les ouvrages des libertins et des hérétiques... Hélas, son calcul échoua ! Vanini aurait patienté longtemps dans cette atmosphère de plaisir et de luxe, si un scandale de mœurs et l'assassinat d'un rival ne l'avaient obligé à s'enfuir. Il courut à Venise et, derechef, se fit carme... pour quelques mois seulement. Grâce à la complicité de deux chargés d'affaires de la Grande-Bretagne, auxquels il avait promis de se convertir à l'anglicanisme, il s'évada, enlevant deux moines qui l'accompagnèrent dans cette équipée. Présenté à

1. *De naturæ arcanis*, 143, 482. — Le P. Mersenne indique, comme formant le « groupe » de Vanini, le baron Panat, Redon, Bassompierre, Arthur d'Epinay, abbé de Saint-Luc, Carmain, Lioterais, Fontainier.

Dans les *Commentaires sur la Genèse*, le P. Mersenne (p. 671) prétend, sans apporter aucune preuve et sans mentionner ses sources, qu'avant de monter sur le bûcher, Vanini avoua à Toulouse, devant le Parlement assemblé, qu'il avait formé à Naples, avec douze de ses amis, le projet de voyager dans toute l'Europe pour y répandre l'athéisme, et que le sort lui avait donné la France en partage.

Il ajoute que Vanini fut chassé d'un couvent de Guyenne à cause de ses mauvaises mœurs.

l'archevêque de Cantorbéry, il édifia tout le monde par son zèle de néophyte, par ses livres sur *La vraie Sagesse* et *le Mépris de la Gloire*, jusqu'au jour où, las d'attendre une récompense positive de son abjuration, il menaça, en termes trop clairs, de revenir à la foi de ses pères. Il fut emprisonné durant quarante-neuf jours, ce qui lui fournit le prétexte de monter plus tard sur un piédestal, dans l'attitude d'un héros qui a failli être un martyr! Mais les Anglais se contentèrent de le bannir, et il reprit sa vie nomade.

Il s'embarqua sur un navire marchand qui le conduisit tour à tour dans les ports de Rouen, de Bayonne, de Marseille [1], de Nice et de Gênes. Racontant les combats qu'il a livrés à Paris pour l'orthodoxie, la détention qu'il a subie à Londres pour avoir confessé ses croyances, le voici qui émerveille plusieurs membres de la Compagnie de Jésus. Néanmoins, il se sent épié, il n'a pas les coudées franches ; il regrette Paris. Comment y rentrer après son crime? Les jésuites l'y aideront. Comme gage, il offrira au catholicisme son *Amphitheatrum*. Le censeur J. Claude Deville approuve le manuscrit, qui lui paraît singulièrement propre à enrayer les progrès inquiétants de l'athéisme. Le chancelier accorde le privilège. Vanini triomphe ! Toutefois, il est trop prudent pour gagner précipitamment Paris. Il fait halte à Lyon où il peut trouver une riche collection d'ouvrages hardis, soit chez les imprimeurs, particulièrement nombreux dans cette ville, soit chez les déistes qui y ont formé de petits groupes clandestins. En juillet 1615, il profite de la chute de la camarilla italienne, toute à la dévotion de son ennemi Concini, pour se glisser à la cour où la fortune a placé aux premiers rangs ses amis de jadis. Bassompierre le protège ; l'abbé de Redon, Arthur d'Epinay de Saint-Luc, l'attache à sa personne et lui octroie une pension. Thérapeute des corps et des âmes, il cultive en même temps la médecine et la prédication. Ses succès le grisent. Dans les conversations privées, il déploie une verve étincelante contre les dogmes. Il enseigne à vivre selon la loi naturelle, tout en affectant de respecter la religion.

1. *De naturæ arcanis*, 117, 128, etc.

Le 1er septembre 1616, il a l'audace de publier ses dialogues *De Admirandis naturæ arcanis*. La Sorbonne a été dupée : l'auteur ne lui a soumis qu'un manuscrit expurgé ! C'est un scandale !

Par un malencontreux hasard, les protecteurs de Vanini voient leur prestige brusquement ruiné. La reine-mère rentre en scène. On peut craindre le retour de Concini. Vanini s'enfuit dans un cloître où il ne fait qu'un très bref séjour. De nouveau, il s'embarque et longe les côtes de France. Quand il s'arrête à Cap-Breton, sa tonsure a disparu ; il porte une chevelure abondante et l'habit de cavalier. Médecin empiriste, il va de ville en ville sous le nom de Pompeio Usiglio. A Condom, il conquiert l'estime de Scipion Dupleix. Il ne se compromet point comme philosophe ; par contre, il n'hésite pas à compromettre une jeune fille de l'endroit. La justice s'occupe de lui. C'est trop d'honneur ! Pompeio, qui est modeste, gagne hâtivement Toulouse, l'escarcelle aux trois quarts vide. A l'hôtellerie, il lie connaissance avec le fils du Président Bertier, qu'il enchante par des histoires abracadabrantes, et qui l'engage, en qualité de maître de mathématiques. Il devient ensuite précepteur d'un jeune conseiller au Parlement, puis, du neveu du gouverneur de Foix. Il noue des relations avec les plus hauts personnages de Toulouse. Jamais les adolescents libertins de cette ville, cependant réputée pour son goût de l'éloquence, n'ont entendu un causeur si extraordinaire, si intarissable, un fantaisiste si délicieusement paradoxal. Tous les débauchés se disputent le plaisir de l'avoir pour compagnon. D'autant qu'en leur apprenant à mépriser les dogmes, à railler les cérémonies de l'Église, il leur donne l'illusion flatteuse d'être des esprits supérieurs. L'un de ces adolescents, le seigneur de Francon, effarouché par de tels propos, commet quelques indiscrétions. Pompeio est emprisonné et, malgré sa vigoureuse défense[1], condamné à

1. Sur la défense prononcée par Vanini, cf. *Histoire de France sous Louis XIII* (l. III), par le président de Gramond, qui est, d'ailleurs, très partial à l'égard du philosophe : « Étant sur la sellette, et interrogé sur ce qu'il pensait de Dieu, il répondit qu'il *adorait avec toute l'Église un Dieu en trois personnes, et dont la nature démontrait évidemment l'exis-*

avoir la langue arrachée et à être brûlé vif. Alors, trêve de ménagements et de circonlocutions ! Il jette le masque, il veut mourir allègrement, en philosophe. Il refuse de demander pardon à Dieu, lequel, dit-il, n'existe pas, ou n'est autre, en tout cas, que la Nature. Il repousse le crucifix que lui tend un moine. Il proclame que la mort est le seuil du néant. Il blasphème Jésus « ce misérable juif, qui est cause de son supplice ».

Ce trépas affreux, Balzac nous l'a raconté en détail [1]. Vanini eut donc le même sort que Jean Fontainier [2], de Montpellier, qui, lui aussi, avait, trop souvent, changé de croyances, passant avec désinvolture du protestantisme au catholicisme, puis au mahométisme, puis au judaïsme, enfin, à l'athéisme. Ce Fontainier fut également trahi par des disciples trop bavards, auxquels, cependant, il avait fait promettre de ne divulguer à personne « le trésor inestimable » de ses dangereuses leçons. Avant lui, Geoffroy Vallée [3] d'Orléans, le grand-oncle de des

tence. Ayant par hasard aperçu une paille à terre, il la ramassa, et étendant la main, il parla à ses juges en ces termes : « *Cette paille me « force à croire qu'il y a un Dieu...* » Et ayant fini son discours sur la Providence, il ajouta : « *Le grain jeté en terre semble d'abord détruit et « commence à blanchir ; il devient vert et sort de terre, il croît insensi- « blement ; les rosées l'aident à s'élever, la pluie lui donne de la force ; « il se garnit d'épis dont les pointes éloignent les oiseaux ; le tuyau « s'élève et se garnit de feuilles ; il jaunit et monte encore ; peu après il « incline la tête, jusqu'à ce qu'il tombe. On le bat dans l'aire, et la paille « étant séparée du blé, celui-ci sert à la nourriture des hommes, et celle- « là est donnée aux animaux créés pour servir l'humanité.* » Il concluait de tout ce discours que Dieu était l'auteur de toutes choses, et pour répondre à l'objection que *la nature était la cause de ces productions*, il retournait à son grain de blé, pour remonter à son auteur, et il raisonnait de cette manière : « *Si la nature a produit ce grain, qui est- « ce qui a produit l'autre grain qui a précédé celui-ci immédiatement ? « Si le dernier est aussi le produit de la nature, qu'on remonte à un autre, « jusqu'à ce qu'on soit arrivé au premier, qui nécessairement aura été « créé, puisqu'on ne saurait trouver d'autre cause de sa production.* »

De Gramond ajoute charitablement que Vanini s'exprime ainsi par ostentation ou par crainte, plutôt que par conviction.

1. Balzac, *Œuv. comp.*, t. II, p. 259. Cf. sur sa mort courageuse, le *Mercure Français*, an. 1619, t. V, p. 63 et 64.

2. Sur Jean Fontainier et son supplice, cf. Garasse, *Doct. cur.*, l. II, sect. 7.

3. Mersenne (c. xv de l'*Impiété des déistes*) mentionne le supplice de G. Vallée et celui d'un certain Noël, brûlé à Metz.

Barreaux, l'auteur de la *Béatitude des chrétiens*, — où il faisait s'entretenir de façon très banale et superficielle un huguenot, un catholique, un libertin, un anabaptiste et un athée, et où, sans avoir daigné parler de Jésus-Christ, il concluait à un déisme inconsistant, — était monté sur le bûcher, après avoir été stigmatisé en termes véhéments par Ronsard. Mais, ainsi que nous allons le constater, Vanini, par ses facultés d'assimilation, par son adresse dialectique, par son habileté à faire saillir les défauts des systèmes, par sa malice savoureuse qui rappelle Lucien, bref, par le tour encyclopédique de son esprit d'ailleurs très séduisant, l'emporte de beaucoup sur Vallée, Fontainier et leurs pareils. Bien qu'il ait affirmé avoir écrit d'autres ouvrages, nous ne possédons de lui que l'*Amphitheatrum* et les *Dialogues* [1] ; c'est à ces deux livres que s'appliquera notre analyse, qui utilisera les propres expressions, parfois assez abstraites, de Vanini. Le plan de l'*Amphitheatrum* étant plutôt flottant, afin d'éviter les redites fastidieuses, nous réunirons en faisceau toutes les réflexions relatives à un même problème.

1. *Amphitheatrum æternæ providentiæ, divino-magicum, christiano-physicum, astrologico-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos, stoïcos, etc.*

Julii Cæsaris, theologi, philosophi et juris utriusque doctoris, de admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium arcanis, libri quatuor.

(Nous nous servons ici, en y introduisant quelques petites modifications, de la traduction, souvent lourde, mais assez exacte, de X. Rousselot. Paris, Gosselin, 1842.)

A l'exception d'un seul, les autres ouvrages que s'attribue Vanini n'ont été vus de personne ; aussi a-t-on révoqué en doute leur existence. Il est possible qu'ils aient été écrits par Vanini, mais qu'ils n'aient pas été tous publiés. Voici, en tout cas, les titres qu'il donne dans l'*Amphithéâtre* ou dans les *Dialogues* :

1° *Commentarii physici.*

2° *Commentarii medici.*

3° *De verâ sapientiâ.* Le P. Garasse affirme avoir lu ce traité, dans lequel Vanini parlerait « en païen et en philosophe cynique ». (*Doct. cur.*, p. 1015.)

4° *Tractatus physico-magicus.*

5° *De contemnenda gloria.*

6° *Apologia pro lege mosaïca et christiana.*

7° *Libri astronomici.*

8° *Apologia pro concilio Tridentino.*

Dans l'épître dédicatoire de l'*Amphitheatrum*, Vanini écrit qu'il s'est proposé « d'expliquer et d'éclaircir les mystères de la Providence, non par des déclamations usées, à la manière de Cicéron, ni par les rêveries des platoniciens, encore bien moins, par toutes les impertinences crasseuses des scolastiques, mais en puisant aux sources les plus cachées de la philosophie ». L'étude de cet ouvrage permet-elle de croire à un pareil dessein ? La méthode de Vanini qui consiste à comparer toutes les opinions, en présentant sous l'angle le plus avantageux, en fortifiant même celles qui attaquent la Providence ou les autres dogmes, et en abandonnant à leur propre faiblesse, quand il ne l'exagère pas à plaisir, les objections ou les thèses contraires aux précédentes, — cette méthode est, à tout le moins, celle d'un sceptique qui goûte une joie maligne à montrer la fragilité des doctrines les plus traditionnelles, ou celle d'un ironiste qui joue avec la naïveté du lecteur. Nous verrons, en revanche, qu'il serait difficile de fonder sur des extraits de l'*Amphitheatrum* l'imputation d'athéisme [1]. Le titre de l'ouvrage, à lui seul, indique qu'il s'agit d'une sorte de revue encyclopédique des différents systèmes. De fait, Vanini y fait preuve d'une érudition très variée. Sur chaque problème essentiel, il mentionne et, le plus souvent, il discute les formules ou les conclusions, non seulement des péripatéticiens, des épicuriens, des stoïciens, bref, des philosophes de l'antiquité, mais aussi des principaux « libertins », dont il a lu et relu les œuvres. Ainsi, malgré la fâcheuse impression que laisse le caractère, par trop léger et désinvolte, de l'auteur, l'*Amphitheatrum* est un document assez précieux qui reflète plus qu'une attitude personnelle, et qui nous renseigne sur l'état de certaines spéculations au début du XVIIe siècle. Voilà pourquoi nous nous y arrêterons plus longtemps qu'à d'autres essais qui, du reste, ont été beaucoup moins répandus en France.

Vanini commence par poser très nettement l'existence de

1. Voltaire, qui le prise fort, refuse de tenir Vanini pour athée (*Œuvres*, éd. de Condorcet, XXVI, p. 481. *Dict. phil.*, art. Athéisme).
Tiraboschi le rapproche de Cardan (*Stor. lett. Ital.*, t. VII, p. 470, éd. mod.).

Dieu. Il critique la démonstration aristotélicienne de cette existence « par la nécessité du premier moteur »[1]. Ce n'est point, selon lui, sur l'origine du mouvement, mais sur celle de l'Être qu'il convient d'établir cette démonstration. En tout cas, présentée de la deuxième façon, elle lui paraît plus capable de convaincre. Touchant la distinction des êtres et l'édifice hiérarchique de l'univers, Vanini avance alors — *cum grano salis* — une explication à la fois mathématique et symbolique, qui ressortit, non moins qu'au pythagorisme, à l'occultisme chaldéen. Il confesse l'incapacité de l'homme (et la sienne, en particulier) à définir exactement Dieu. Citons, à ce sujet, une page où semble se retrouver l'inspiration néo-platonicienne : « ...Il est le plus grand bien, le premier être (Πρῶτος)... Seul, il est tout dans tout... Une affirmation personnifiée, à propos de Dieu, ne serait qu'une abstraction... Il est l'essence, la bonté, la sagesse, la toute-puissance ; mais ces attributs sont en lui de telle sorte qu'ils sont lui ; il n'y a pour eux ni « avant », ni « après »... Dieu est à lui-même son commencement et sa fin... Éternellement en dehors du temps, il n'y a pour lui ni passé ni avenir... Il règne partout, sans lieu déterminé, immobile sans fixité, prompt sans mouvement... Il est tout, et rien ne le contient... Principe interne, il gouverne ; principe externe, il crée. Sans qualité, il est bon ; sans quantité, grand. Pour lui, vouloir, c'est à la fois pouvoir et produire... Il est simple : en lui, rien n'est en puissance ; tout est en acte. Lui-même est l'acte pur, premier, moyen, ultime... » Vanini apporte ensuite les résultats de ses réflexions concernant la Providence, qui est comme la manifestation visible de ce Dieu si malaisé à concevoir et à exprimer. Il repousse la définition de saint Thomas : « La raison de l'ordre des choses qui convergent vers un but » ; puis, celle de Louis Vivès : « La volonté qui dirige tout d'après son dessein. » La Providence, c'est, à ses yeux, la puissance éternelle de Dieu, qui précède toute chose. « Précédant les faits, elle peut les changer sans jamais cesser d'être la même... » Dieu est la substance incorporelle, donc, intelligente, qui a créé le monde. Or l'intelligence implique la Providence. Vanini réfute la théorie de Platon

1. Cf. aussi Zabarella.

qui met à l'origine des choses le chaos, d'où l'univers sort peu à peu par la séparation et l'organisation des éléments; — puis, celle qui, invoquant d'une manière plus ou moins légitime l'autorité d'Aristote, proclame l'éternité du monde ; — enfin, le mécanisme atomistique de Démocrite. Il raille, en passant, la thèse d'après laquelle Dieu gouvernerait les êtres et présiderait à la vie universelle, sans en avoir été l'auteur, et comme par délégation. La création n'a rien modifié dans la substance divine. Le Démiurge a produit des formes nouvelles, qui n'existaient que dans sa pensée, et auxquelles il a donné une existence contingente. C'est la Providence qui a réglé l'ordre et la mobilité des corps célestes, et ceux-ci obéissent à la loi des corps inférieurs, loin d'être soumis à des conditions privilégiées.

Vanini s'efforce de démontrer que la matière n'a point de contraire, qu'elle ne tend pas à la corruption, et que, par conséquent, la matière sublunaire et la matière céleste sont aussi incorruptibles l'une que l'autre. Chemin faisant, il prend à partie Cardan ; il rappelle la théorie aristotélicienne du « lieu naturel » ; au sujet des rapports de la matière et de la forme, il fait défiler, soit successivement, soit dans un pêle-mêle inquiétant, des affirmations péripatéticiennes, alexandristes, averroïstiques, qu'il tâche d'opposer à celles des scolastiques. Ce fragment, très significatif, mérite d'être cité intégralement : « Mais voici la tourbe des scolastiques qui s'insurge, troupe fort ignorante selon moi, quoique tenant le dé aux yeux des autres. Elle dit : la matière recherche la forme, donc elle est corruptible ; ce qui le prouve, c'est qu'on ne peut pas désirer une fin sans désirer en même temps les moyens qui nous y conduisent ; le moyen est nécessaire pour atteindre une forme nouvelle, et ce moyen, c'est la corruption de la première. — Quels hommes subtils ! Je dis à mes docteurs, et non moins subtilement, que la matière ne recherche pas de formes, car qui dit appétit dit privation ; or la matière possède, toutes les formes, car ces matières individuelles ne sont que les parties de la matière première, qui est une. De plus, si toute la matière est sous toutes les formes, elle ne peut pas les rechercher ; donc, toute la matière n'aspire pas au change-

ment, mais seulement une partie, celle-ci ou celle-là ; donc, il n'y a pas désir essentiel de la part du tout, ni, par conséquent, de la partie, car la matière première, en tant que matière première, n'est rien autre chose que ses parties ; donc enfin, les parties n'aspirent à aucun changement. Nouvelle raison : la matière, étant toujours sous une forme quelconque, pour quel motif en chercherait-elle ? Rejetterait-elle la forme pour chercher la forme ? La nature n'est pas extravagante à ce point ! Des vers sortent de l'homme, mais quel esprit sensé osera dire que la matière première se plaît à rejeter la forme humaine pour chercher ses délices dans un cadavre infect, en se revêtant de la forme et de l'aspect d'un ver ! Il est également faux de dire que la matière de la pierre recherche une forme plus noble, car, d'après le même principe, toute matière serait entraînée vers la forme humaine ou céleste, ce qui est aussi ridicule qu'absurde. Ce désir serait inutile, et, suivant Aristote, rien ne se fait en vain dans la nature. De plus, en cherchant une forme meilleure, la matière ne désirerait qu'une forme. Or déjà elle la possède, une certaine partie de la matière en étant revêtue. Une partie en combat-elle une autre qui lui est homogène ? La matière première constitue un seul être, — comme, par exemple, une masse de cire dont une partie a la forme d'une bougie, une autre d'une statue, celle-ci d'un dé, cette autre d'une colonne. Une portion ne diffère pas d'une autre par l'essence, ni, par conséquent, des dispositions qui suivent l'essence ; elle n'en diffère pas non plus par l'appétit : ce serait en désirer la corruption, inhérente à la recherche même de la forme ; ce serait, en outre, aller à la destruction des formes inférieures, et cela de soi-même. Car la matière, étant ce qu'elle est par soi, ne peut pas de soi-même aspirer à un mode meilleur sans travailler à la destruction d'un moindre. Enfin, nous saisissons, par les exemples les plus frappants de la nature, l'inanité d'une pareille thèse. De l'âne, animal si utile à l'homme, naissent des frelons, êtres bruts assurément, ennemis du bien-être de l'homme. De celui-ci sortent des vers : mais alors, la matière première brûlait d'un désir extraordinaire de dépouiller la forme humaine, la plus noble, pour revêtir celle d'un cadavre fétide !

Que nos adversaires ne proclament-ils que le ver est plus noble que l'homme ? Ce sont là des misères nées de l'ignorance, nourries par l'entêtement et la sottise.

La matière, disons-nous, n'a pas en elle de quoi choisir les formes. Celui qui la constitua établit aussi les formes en désignant à chacune sa place dans la matière ; celle-ci n'eut pas le désir du changement, mais seulement de la perfection. Chaque partie arrive au but sous une certaine forme, et le tout par toutes les parties réunies. Pour cela, il n'est aucun besoin de changement ; il n'y a ni perte ni augmentation possibles. Mais ces rêveries ont pris de la consistance dans les esprits des disputeurs oiseux. Je montrerai ici une autre erreur des péripatéticiens et des scolastiques. Au livre IX de la *Métaphysique*, texte 17, les péripatéticiens, regardant la matière comme la puissance des contraires, l'ont entièrement bannie du ciel, afin de lui laisser l'éternité. En revanche, les scolastiques, qui la regardent avec raison comme corruptible, attribuent un tel mode à la matière. Erreur des deux côtés : la matière a sa quiddité qui la constitue et la distingue de toute autre chose ; aussi, avec plus d'attention, y peut-on découvrir l'action non comme un mode, mais comme fait surnaturel, car l'acte est affirmé de ce qui arrive en dehors des causes ordinaires, c'est-à-dire, de ce qui n'a rien qui l'annonce, comme, en hiver, une rose dont l'être est enseveli dans la plante. La matière a une différence par quoi elle est matière, et non forme ; mais un examen plus diligent y trouve l'action. Il il est évident, en effet, que la matière reçoit quelque chose de la forme, et réciproquement, pour que de cette union naisse un sujet, un en soi ; sans quoi, l'unité résulterait de la forme seule. De fait, avant l'hymen de la forme et de la matière, l'acte n'est pas encore actuel, il n'est que virtuel, s'il y a puissance dans l'agent ; il se trouve comme dans un germe ; il y a, dès lors, action de la matière sur la forme, et de celle-ci sur la matière, chacune selon sa nature : de même, la forme disparaît dès que la matière lui manque ; celle-ci, à son tour, cesse d'être caractérisée par l'absence de la forme. La matière n'a pas d'existence virtuelle, puisqu'elle est en soi par essence, mais elle tend virtuellement vers une manière d'être qui

résulte d'un autre sujet : c'est un principe de la nature qui s'allie à un autre ; voyez liv. I de la *Phys.*, texte 52, et partie du *Composé*, liv. VII de la *Science divine*, texte 2, et le liv. I du même ouvrage, texte 34, du *Fondement des formes* ; et au livre V de la *Phys.*, texte 17, le sujet des *Substances matérielles* : et de la *Cause du composé du même*, liv. II, texte 8 et 28. Mais cette puissance n'est pas relative ; c'est une identité absolue.

Tels sont les avantages que j'ai opposés aux averroïstes. La matière n'est donc pas en puissance ; sauf dans les choses corruptibles, elle n'est pas l'être de son objet ; aux autres, elle fournit la quantité, les qualités, le mouvement, accidents qui sans cela existeraient d'eux-mêmes et hors de tout sujet. Averroès a tort d'avancer, dans son livre de la *Substance du monde*, que la matière est le sujet des contraires, et, par conséquent, de la corruption. Elle ne l'est pas nécessairement de tous les contraires, mais de l'opposition seulement, qui est selon le lieu ; c'est pourquoi il faut la placer dans le ciel, puisque c'est là son lieu. Il suit de là que la matière, en nous, n'est pas apte à tous les changements : elle ne peut pas prendre les formes matérielles et celles qui sont immatérielles, mais les premières seulement. C'est pourquoi les accidents propres aux contraires ne sont pas dans la matière céleste. Nos théologiens, de leur côté, ont émis une proposition qui n'était pas nécessaire. Car, pour répondre à cette objection qu'ils redoutaient, que le ciel n'a aucun contraire à qui l'on puisse l'opposer, ils ont déclaré que, si la matière est dans le ciel, c'est parce que celui-ci doit contenir un principe de corruption. Double erreur ! D'abord, parce que tout être contingent, étant fini, est corruptible de sa nature, bien qu'il n'ait aucune matière ; ainsi, ce n'est pas pour corrompre le ciel que la matière y est placée. Car, quoiqu'elle n'ait pas son contraire, cependant elle n'est pas sa propre cause ; elle peut donc ne pas être. C'est là ce qui constitue le principe de la corruptibilité pour le tout et les parties, mais non le contraire, car ce qui n'est pas un acte pur est composé en quelque façon, et, par conséquent, destructible. Dieu seul est un être pur. C'est pourquoi le ciel étant, pour

les péripatéticiens eux-mêmes, un être dépendant, renferme en lui ce principe de dissolution. Il n'y a qu'un seul et unique être qui existe en soi. Ainsi, les théologiens, pour qui un signe de Dieu a produit le monde de rien, et qui le détruira un jour pour lui en substituer un autre, les théologiens n'ont aucun besoin de la matière comme principe de destruction : d'abord, parce qu'un signe de la Divinité suffira, ensuite, parce que, si tel était le but de la matière, qui dès lors serait corruptible, où serait son principe de corruption ? Nous savons qu'elle n'a pas son contraire. Elle sera dévorée par le feu, mais par un autre feu que celui du ciel, car le ciel ne brûle pas maintenant ; la matière n'a pas été destinée à prendre une autre forme. Tout sera nouveau, tout, la matière elle-même.

Nous pourrions poursuivre nos déductions plus loin, mais j'ai suffisamment démontré que la matière n'a point de contraire, qu'elle ne tend pas à la corruption, et que, par conséquent, notre matière est aussi incorruptible que la matière céleste. Revenons à Cardan. Le ciel est créé pour le monde terrestre, qui ne lui est pas inférieur, puisque tous deux sont formés de la même matière incorruptible. Le corps humain, quoique sujet à la décomposition, n'est pas moins noble que le corps céleste, puisqu'il est soumis à la substance divine qu'on nomme intelligence..... Si, comme j'en ai l'espérance, le ciel est la demeure future de l'homme, je ne crains pas de mettre l'homme au-dessus du ciel. La matière du ciel, inférieure pour la forme, n'occupera pas les premiers degrés, car, ainsi que plusieurs l'ont pensé, la forme qui caractérise le ciel est bien différente de celle qui lui imprime le mouvement, c'est-à-dire, de l'intelligence. L'homme, au contraire, n'en a qu'une seule à laquelle il doit son titre d'homme, c'est l'entendement ; donc, une forme plus noble rendra plus noble la matière de l'homme. Ajoutons à cela que la forme du ciel ne sera jamais que la forme d'un corps qu'elle ne peut même pas mouvoir, et que meut l'intelligence. Si les cieux ne vieillissent pas, c'est qu'ils entourent des êtres plus nobles qu'eux, placés sous leur voûte ; et si leur mouvement est dirigé pour notre avantage sans qu'il émane d'eux, comme je l'ai prouvé, il suit qu'on peut facilement comprendre et reconnaître que la pro-

vidence divine gouverne les êtres qui sont au-dessous d'elle. »

« Nous avons lu plusieurs fois, chez les historiens, écrit-il ensuite, que les statues de pierre des dieux ont donné certains avertissements sur les faits à venir ; ce qui prouve sans réplique l'action d'une providence particulière de Dieu sur le monde, car l'événement répondit fort souvent à la prédiction, et personne cependant n'aurait pu le rapporter à une cause naturelle, alors qu'il dépassait de beaucoup les forces de la nature ; l'avenir était donc annoncé, quoi que prétendent Machiavel et Pomponace, par une substance douée d'une faculté surnaturelle, à laquelle l'oracle devait sa réalisation. » De même, les miracles que Cardan et Pomponace attribuent trop souvent, d'une façon arbitraire, aux astres ou aux fantasmagories de l'imagination, — ceux du moins qui, excédant la portée des lois physiques, ne sont pas seulement des prodiges, mais, au sens théologique, des miracles d'origine surnaturelle, — fournissent la plus éclatante démonstration de cette Providence contre laquelle demeurent sans valeur les objections de Diagoras et de Protagoras, fondées sur le règne de l'injustice et du mal. « Les hommes vertueux qui se con-
« forment aux règles de la loi divine, s'écrient les athées qui se
« réclament de ces philosophes, nous les voyons chaque jour en
« butte aux traits de leurs ennemis, attirés dans les embûches,
« environnés de trahisons, affligés d'adversités innombrables.
« Au contraire, ceux qui se souillent de tous les crimes sont
« comblés de tous les biens et coulent une vie tranquille au
« milieu de l'abondance. C'est en vain que les stoïciens sou-
« tiennent que la vertu est à elle-même sa récompense et le vice
« son châtiment. Consolation bien insuffisante ! » Voici, d'ailleurs, les raisonnements captieux que les athées dressent en face de la doctrine chrétienne, après avoir fait fi des promesses ou des menaces afférentes à une vie future, et rejeté par exemple, les tourments de l'enfer comme des rêveries de vieilles femmes ou comme des vestiges de superstitions égyptiennes et crétoises.

« I. Ou Dieu connaît les fautes des hommes ou il ne les connaît pas ; s'il les connaît, il en est l'auteur, car, pour Dieu, savoir et vouloir, c'est tout un ; s'il ne les connaît pas, il ne

prend aucun soin de diriger le monde, qui lui est indifférent.

« II. Dieu négligeant de remédier aux crimes et aux iniquités, on peut le taxer d'insouciance égoïste ou d'impuissance radicale : défauts incompatibles avec la notion même de Divinité !

« III. Faudrait-il supposer que Dieu ignore l'existence du mal ou qu'il se refuse à réprimer une volonté rebelle à la sienne ?

« IV. Comme le dit Aristote, Dieu et la nature, autant qu'il est possible, tendent toujours vers la perfection. Or le possible et le meilleur, c'est de ne souffrir aucun crime. Dieu, qui le tolère, alors qu'il pourrait l'empêcher, est donc coupable d'imprévoyance.

« Le péché est, du reste, la condition nécessaire du repentir humain et, par suite, de la miséricorde divine, de même que l'impiété et la cruauté des tyrans sont la condition des supplices et des martyres où Dieu se complaît. »

Les âmes chrétiennes nourries par l'étude et méprisant « le tumulte sacrilège des athées » ne sont pas ébranlées par de telles objections, auxquelles elles ripostent par les arguments suivants :

« I. Selon Protagoras, Dieu produit le bien ; donc il ne peut produire le mal. En effet, le bien et le mal étant diamétralement opposés, ils doivent avoir une origine différente ; car dire que le bien et le mal proviennent de Dieu, n'est pas moins absurde que d'affirmer que le doux et l'amer coulent de la même source.

« II. Dieu est l'être par excellence et, par conséquent, le bien ; car, ainsi que l'a dit Aristote, l'être et le bien se confondent ; mais le mal ne peut provenir du bien en soi qui, par sa nature, est l'opposé de toute imperfection. Or, la règle est que personne ne peut donner ce qu'il n'a pas, et nul être n'est au-dessus de la loi.

« III. Le mal n'est pas un être, donc il ne vient pas de Dieu, l'Être par excellence ; l'être et le non être n'ayant rien de commun.

« IV. Le mal serait affirmé de Dieu (comme parlent nos modernes théologiens) ou par participation ou par essence ;

d'où il suit qu'il ne l'est d'aucune manière. En effet, rien n'est en participation avec Dieu, qui est à lui-même son propre être ; et tout ce qui est essence n'admet aucun mélange. Encore bien moins le mal est-il essence, car, comme il n'a aucune essence, il serait la négation de l'être.

« V. L'imperfection se manifeste dans l'acte ; ainsi, le mal est ce qui, dans un lieu, pèche par l'action ; c'est pourquoi, ou il est la privation, ou il la suppose ; mais le sujet de la privation, c'est la puissance ; or, Dieu, toujours dans la réalité parfaite, n'est jamais en puissance ; donc, le mal n'est pas en lui. »

Enfin, d'après ce qui précède, Dieu n'est ni la cause conservatrice, ni la cause efficiente du mal ; car le mal, étant une privation, ne suppose pas l'existence d'un être faisant le mal. Encore moins en est-il la cause finale, car le but n'est jamais futur en Dieu ; la cause finale n'est pour lui que par accident, et non essentiellement.

Si Dieu nous a accordé le libre arbitre, il faut qu'il lui laisse exercer quelque action personnelle. La connaissance par Dieu d'une faute commise ici-bas exige évidemment l'existence *antérieure* de cette faute. Le péché est donc le fait de notre volonté. Par l'Écriture, par les prêtres qui le représentent sur la terre et qui s'efforcent de nous ramener au droit chemin, Dieu cherche à nous arracher au mal, mais sans nous l'interdire complètement, ce qui porterait atteinte au privilège sacré de la liberté. Il permet le mal ; mais un consentement n'équivaut pas à une cause. Dieu n'a pas imposé à l'homme une nature faible, inclinée vers le mal, afin qu'il péchât, mais afin qu'il en eût le pouvoir. En s'abstenant du mal, l'homme peut donc mériter les plus grandes récompenses. L'aiguillon du plaisir, les tentations de la chair servent au perfectionnement moral, car la vertu se fortifie dans la lutte ; elle y prouve même toute son excellence : ce qui croît vite tombe vite ; ce qui s'élève avec effort est de longue durée. « Si Dieu a paré les vices de mille attraits, écrit Vanini, c'est pour qu'après avoir effleuré l'écueil de ces sirènes, nous arrivions à l'Ithaque céleste et y jouissions des délices les plus pures. » Le sacrifice du martyre est agréable à Dieu, parce qu'il implique la charité qui est la plus haute des vertus chrétiennes. Le repen-

tir du pécheur lui semble préférable à l'impénitence, quoiqu'il place bien au-dessus du repentir la sainteté sereine qui fut, par exemple, celle de Marie.

Ces divers arguments ont plus ou moins de poids : à notre avis, ils sont cependant supérieurs à d'autres que Vanini utilise par acquit de conscience, comme des thèmes d'école, ou dont il ne dissimule nullement l'excessive fragilité : « Aristote nous apprend, dit-il dans l'exercice XIV, que Dieu ne connaît pas la forme du péché, parce qu'elle consiste dans la privation. Or, celle-ci ne tombe pas sous la connaissance de Dieu, parce que, au livre III de l'*Ame*, texte 25, il affirme que la privation n'est pas connue de l'existence, qui est toujours un acte, et encore bien moins de Dieu. Si donc, au dire d'Aristote, Dieu ne connaît pas la forme du péché, il ne peut en être l'auteur. Quant au côté matériel, il est dans la connaissance et dans l'action de Dieu, car c'est un être et tout être sort de l'être primitif, comme il est dit au douzième livre de la *Métaphysique* et au premier du *Ciel*..... » «... La parité entre la créature et Dieu n'est pas légitime, proclame-t-il ailleurs, car la créature est soumise à la loi divine. Si donc, d'après le précepte et le mandement divin, elle ne s'efforce pas de tirer l'homme du crime, alors qu'elle le peut, elle est coupable. Il en est autrement de Dieu qui n'est soumis à aucune loi, ainsi qu'un roi sur la terre, comme il est dit au *Traité des lois*. Au surplus, la loi. c'est la volonté de Dieu, de même que la loi ici-bas est ce qui a plu au prince, dit-on (*Instit. du droit de la nature et des gens et du droit civil.*) Si donc Dieu veut perdre les peuples, il agit selon la loi, c'est-à-dire selon sa volonté, qui est la loi. Et qui oserait demander pourquoi il agit ainsi? » (Exerc. XV.)

En d'autres passages, Vanini ne craint pas d'étaler ses doutes, ses scrupules touchant la valeur de certains arguments empruntés « à la tourbe des scolastiques », ou même, d'afficher une indépendance assez hardie, lui qui se pique à maintes reprises d'avoir composé une apologie du Concile de Trente. — « J'avouerai ingénuement que j'ai peine à comprendre les scolastiques distinguant la volonté efficace (celle qui entraîne infailliblement son effet) et la volonté de complaisance, afin de mieux résoudre le problème du mal... Mais je

trouve bien moins amusant de ne rencontrer ni dans les conciles généraux de l'Église, ni dans aucun décret pontifical, l'explication de cette formule que Dieu impartit à tous une grâce suffisante pour leur salut... Quelques-uns, se dérobant à la difficulté, disent que celui qui obéit à la loi naturelle n'est pas sauvé par son propre mérite, mais par la foi au Christ: Or saint Paul assure que la foi est un don de Dieu, don gratuit qui ne peut être acquis par aucun mérite précédent. Comment les œuvres morales de l'infidèle pourraient-elles lui valoir la grâce, quand saint Paul les déclare odieuses à Celui qui dispense cette grâce? Tel est aussi le sentiment de saint Augustin ; je l'ai montré dans mon *Apologie*, bien que je sois d'une opinion contraire... Je ne me rendrai pas à toutes ces distinctions des scolastiques tant que l'Église romaine, la mère de toutes les églises, ne les aura pas confirmées ; je répondrais bien sur un point, mais, ne voulant pas travailler à ma perte, j'irai d'une marche « rasant la terre » ; car je préfère le courroux d'Horace à celui de nos inquisiteurs, dont je me méfie comme des gardiens de la vigne du Seigneur, et que je vénère infiniment....

On a agité dans nos écoles la grande question de savoir si Dieu peut faire mieux ou autrement qu'il ne fait. Les esprits légers soutiennent qu'il l'a pu, qu'il le peut et qu'il le pourra toujours. Je leur objecterai que, si c'est un Être excellent qui a fait une œuvre excellente, il ajouterait à lui-même en la rendant meilleure, il rendrait parfait ce qui était déjà parfait... Il n'est pas prouvé que la Miséricorde de Dieu l'emporte sur ses autres attributs, comme le prétendent nos faiseurs d'homélies, qui s'en vont criant, devant une plèbe imbécile, que Dieu est plus miséricordieux que juste. Voilà le blasphème le plus affreux que puissent entendre des oreilles chrétiennes ! Le vers de David signifie que cette miséricorde apparaît plus clairement que les autres attributs... — Comment justifier cet axiome de Severinus, qu'une chose contingente de sa nature est nécessaire sous un autre rapport, tandis que le contingent et le nécessaire sont incompatibles. Les principes intrinsèques d'un être ne sont pas opposés, car ils le seraient simultanément. En effet, les principes essentiels sont dans la chose qui

en est formée (*re principiata*), bien que des conditions opposées, des rapports différents et contraires puissent se trouver successivement dans le même objet, comme le semblable et le dissemblable, le grand et le petit. Le même, en effet, peut être dit semblable ou différent, grand ou petit, relativement à d'autres objets ; mais le même ne peut pas être et n'être pas un homme, il ne peut pas être lui et un autre. Que si, parfois, comparé à un autre être, on lui donne le nom de brute, ce n'est pas quant à sa nature ni à ses principes intrinsèques, mais incidemment, par similitude, attendu que le contingent par essence n'est jamais le nécessaire auquel il est comparé : autrement une nature serait transformée en une autre : ainsi l'homme pourrait devenir un âne, ce qui est impossible, quoique la matière de l'homme puisse devenir celle d'un âne, comme je l'ai solidement prouvé dans la *Métamorphose physico-magique.* » (Exerc. XVI à XXII.)

Mais poursuivons l'analyse de l'ouvrage. Répliquant à Cicéron au sujet de l'accord de la prescience divine et du libre arbitre, Vanini, après avoir éliminé certains arguments de Boëce, qu'il juge sophistiques, et certaine solution du « docteur angélique » qui n'a pas encore été promulguée par le Saint Siège, aboutit à cette conclusion sur laquelle il reviendra à la fin du traité : « L'éternité, qui est une et simultanée, embrasse clairement toutes les parties du temps, mais de deux manières différentes. Dieu voit la possibilité d'une chute de la part de Judas, en tant qu'il voit dans l'éternité. D'autre part, il voit la chute déterminée, en tant qu'il renferme en soi le temps où Judas doit pécher ; car tout le temps, à travers lequel se répartissent les différents événements, se résorbe lui-même dans l'éternité où les choses semblent se réunir sur un seul et même plan... Dans le même moment, l'homme connaît un cheval d'une manière à la fois indéterminée et déterminée, non pas sous le même rapport, mais comme animal et comme cheval. Ainsi, Dieu connaît dans la vision de l'éternité, le futur contingent et le futur déterminé, mais non sous le même aspect et sous la même fraction du temps. La prescience divine n'a donc rien de fatal par rapport à nos actions, puisqu'elle les voit libres dans leur avenir, non comme elles sont absolument,

mais comme elles peuvent être... Si Dieu connaissait le futur en tant que futur, d'une connaissance déterminée, celui-ci ne serait plus le futur, la notion d'avenir impliquant la contingence. L'indétermination provient de l'objet connu et non de la science divine qui, sachant du contingent qu'il peut être ou ne pas être, a une connaissance complète et certaine de cet élément indéterminé et aléatoire... Bref, il n'y a en Dieu qu'une même science du présent et de l'avenir mais il y a diversité dans le mode de connaissance; de même, en Dieu l'intelligence et la volonté ne font qu'un, et cependant le mode de l'une n'est pas celui de l'autre, car l'intelligence donne le Verbe et la volonté le Saint Esprit. »

Vanini s'attaque ensuite aux épicuriens dont la doctrine lui paraît être « la sentine de toutes les erreurs les plus absurdes ». Les épicuriens, tout en admettant l'existence des Dieux (Vanini emploie le singulier), estiment que, pour être parfaitement heureux, les Immortels doivent vivre dans une oisiveté égoïste, sans s'occuper du gouvernement de l'univers. Comme si le plus grand plaisir, en particulier celui de l'intelligence, ne résidait pas dans l'activité et le mouvement! Comme si la nature du Bien n'était pas de se communiquer! D'ailleurs, ajoutent-ils, l'argument qu'on tire de l'immortalité de l'âme en faveur de la Providence s'écroule bien vite, cette immortalité n'étant qu'une chimère. En effet, entre les hommes et les animaux, il y a parité dans la conception, la formation, la naissance, l'alimentation, la croissance, la vieillesse et la mort. Toute créature doit nécessairement mourir, même l'âme qui est une créature de Dieu. Personne, au surplus, n'est jamais revenu vers nous de l'empire des morts pour confondre l'athéisme, pour infliger un démenti aux esprits les plus éminents, qui ont nié l'immortalité de l'âme. Vanini proteste avec indignation : la raison nous différencie de la brute, quelle que soit, de part et d'autre, l'analogie de la constitution physique. Dieu a le pouvoir de prolonger dans l'immortalité la durée de notre essence spirituelle qui émane de lui. La résurrection des trépassés, ainsi que le montre une parabole, ne suffirait pas à dessiller les yeux des endurcis qui méprisent « Moïse et le prophète »; elle risquerait, en

revanche, de diminuer le mérite des croyants. Les épicuriens s'appuient sur l'autorité d'Aristote, de Pomponace, de Cardan. Vanini n'est pas embarrassé pour si peu : « Nos adversaires, s'écrie-t-il, succomberont sans nul doute dans ce nouveau combat, car tous les sages qui se sont distingués par quelque doctrine nouvelle chez les Hébreux, les Chaldéens, les Égyptiens, les Indiens, les Gaulois, — les pythagoriciens, les platoniciens et les stoïciens, même Sénèque, ont affirmé l'immortalité de l'âme. » Au demeurant, il s'empresse de confesser que l'opinion d'Aristote, à ce sujet, n'est pas très limpide — *adhuc sub judice lis est.* — Pomponace et Cardan ont laissé chacun un traité sur l'immortalité de l'âme. Hélas, Vanini n'a pu mettre la main sur ces livres, qu'il sait avoir été imprimés à Bâle, ni aux foires de Francfort, ni à Paris, ni à Londres ! Il insinue que Pomponace et Cardan ont peut-être imité Agrippa, « ce maître fripon qui écrivit tant de livres sur l'évocation et la conjuration des démons, tout en avouant son scepticisme, — ou encore Épicure, qui consacra des traités à la piété et à la religion, tout en professant l'indifférence de Dieu à l'égard de l'humanité. » C'est dire que Vanini doute fort de la sincérité des deux Padouans.

Est-il lui-même bien convaincu de la survivance personnelle ? D'un air détaché, il a noté que beaucoup, redoutant les inquisiteurs d'Espagne et d'Italie, affectent de la proclamer du bout des lèvres comme une vérité incontestable, quitte à la rejeter plus ou moins ouvertement dans leurs écrits. Or, le voici qui nous révèle le fond de sa pensée : « Plusieurs docteurs chrétiens ont réfuté les athées sur ce chapitre, mais avec tant de légèreté et de gaucherie qu'en lisant les commentaires des plus grands théologiens, on sent le doute s'élever en soi-même. L'immortalité de l'âme ne peut être démontrée par des principes physiques : c'est un article de foi : nous croyons à la résurrection de la chair ; or le corps ne ressuscitera pas sans l'âme ; et comment serait l'âme sans le corps ? Chrétien et catholique de nom et d'origine, je me glorifie, selon le précepte de saint Paul, de soumettre mon entendement aux exigences de la foi, que j'ai reçue de l'Église, dispensatrice infaillible de la vérité... On ne m'accusera pas

d'ignorance, si je défends cette immortalité par les raisons les plus subtiles que je pourrai imaginer. » (On aperçoit d'ici le malicieux sourire du bon apôtre.) Recueillons son argumentation :

I. Aucun être simple ne peut se décomposer en ses éléments, puisqu'il n'a pas de composants : or, l'âme est simple, donc elle ne peut pas se décomposer.

L'âme est simple, car, selon Aristote, l'âme est en acte et non en puissance ; elle n'est donc pas composée, puisque (comme je l'ai montré ailleurs) le composé est en puissance, et les parties en acte. En outre, d'après Aristote, l'âme est un principe d'existence et d'action ; donc, elle n'est pas composée, car alors ses parties seraient également des principes.

II. Aucune nature céleste n'est sujette à corruption ; l'âme est une nature céleste, et, par conséquent, ne vieillit jamais. En effet, d'après Aristote, l'âme est l'*entéléchie* du corps et l'acte de la matière, elle n'est donc pas matérielle ; mais la matière n'est rien autre chose que les quatre éléments ; donc ceux-ci ne constituent point l'âme. Celle-ci est donc une cinquième nature et une chose céleste : c'est pourquoi, Alexandre s'est gravement trompé en affirmant que l'âme est composée et construite au moyen des quatre éléments. Non seulement il est en contradiction avec le sage et divin Aristote, pour qui l'âme est l'acte des éléments, mais encore avec lui-même, puisqu'il professe, et avec raison, que l'âme a en elle-même les facultés de se mouvoir devant, derrière, à droite et à gauche. Or, celles-ci ne sont dans aucun élément ; donc l'âme n'est pas un composé d'éléments ; car rien n'est dans un être qui ne soit aussi en acte dans ses principes constituants : les principes sont les actes des êtres qui en dépendent. La preuve de la mineure se trouve dans Aristote, qui (livre II de la *Génération des animaux*) considère tellement l'âme comme un être divin, qu'il regarderait comme un crime de dire qu'elle est jointe à un corps corruptible, sans un intermédiaire établissant leurs relations. Puisqu'il regarde ce médiateur comme un corps céleste, il est évident qu'il en pense autant de l'âme !

III. Rien ne se fait de rien ; de là résulte inévitablement

l'immortalité de l'âme. En effet, si un être ne peut pas se faire de rien, un être ne peut pas davantage retourner au néant : or, si l'âme mourait, il y aurait quelque chose qui s'annihilerait absolument; car l'âme, étant simple, ne peut pas se décomposer en ses éléments (elle n'en a pas); donc, de toute nécessité, elle serait totalement anéantie.

Sur la hiérarchie des différents biens, sur la suprême béatitude, Vanini offre plusieurs pages d'une inspiration très noble qui font songer tour à tour à Plotin et à Sénèque : « Le vrai est l'objet de l'intelligence; ainsi, quand l'intelligence conçoit le vrai, elle s'unit à lui, elle s'embellit des formes qui lui sont propres; elle comprend même la vérité première, source de toutes les autres, c'est-à-dire Dieu; elle goûte donc avec Dieu une communion étroite d'où naît la plus pure jouissance... Cette jouissance, où réside l'unique et souveraine perfection, ne sera complète que dans les augustes demeures des bienheureux. Là, en effet, la présence réelle de Dieu ravit les citoyens de la république céleste, pour lesquels Dieu est le soleil sans coucher ni lever, la perpétuité sans moments, le présent sans passé, l'avenir sans attente, la satiété sans fatigue, le désir sans besoin, le triomphe sans guerre, la joie sans geste, la science sans étude, le principe et la fin, sans commencement ni fin, supérieur à tous deux, et de tous deux le créateur et le père. Là, le partage sans envie, la conversation sans discours, la comparaison sans tristesse, la réception sans arrivée, le repos sans mouvement, l'intuition sans raisonnement. Là, tout est dans tout, provenant d'un seul, et non de tous; chacun veut pour les autres ce qui est pour lui, parce que rien ne lui manque, parce que la volonté de chacun est la volonté générale... » — Quel dommage que, discutant la thèse épicurienne sur les voluptés des sens, et tâchant de démontrer que ces voluptés sont le plus souvent accompagnées ou suivies de malaise, de dégoût ou de regret, il s'étende sur cette question avec une prolixité exagérément puérile : « Le malaise est le compagnon obligé de toutes ces voluptés; il les précède, il vit avec elles, il leur survit. Il les précède; car le plaisir est nécessairement dans quelques-uns des sens; tout sens est soumis au changement,

et celui-ci résulte des contraires : donc, le plaisir naît d'un passage du mal au bien ; donc, le mal précède nécessairement le bien. Qui a jamais éprouvé du plaisir à manger sans faim, à boire sans soif, à se livrer à l'amour sans rien qui l'y excite ? Le jour qu'il but la ciguë, Socrate, se sentant délivré de ses chaînes, admirait avec quelle prévoyance la nature avait lié par un nœud réciproque deux choses aussi opposées entre elles que le plaisir et la douleur ; car, sans le malaise précédent, disait-il, je ne jouirais pas de ce plaisir. Au livre XII de la *Subtilité*, chap. de la Nature humaine, Jérôme Cardan affirme que c'est l'imagination en souffrance qui excite à l'amour ; et Jean Pic de la Mirandole, livre III *contre les astrologues*, chap. XXII, le confirme par l'exemple d'un homme que les coups seuls pouvaient y prédisposer. Tous deux, par ignorance peut-être, ont omis la véritable cause ; mais de profondes réflexions philosophiques nous ont montré ce qui arrive quand l'intellect reçoit l'empreinte de la douleur. Les esprits se hâtent de fuir cette triste empreinte ; ils se cachent dans les replis les plus intimes, et c'est ce qui engendre les élans fougueux de l'imagination.

« De même, le malaise se joint aux jouissances : pour commencer par le boire et le manger, Vénus ne peut rien sans Bacchus et Cérès, lesquels nous causent de la jouissance par les saveurs ; mais celles-ci ont toujours un côté désagréable. Elles se décomposent ainsi : l'astringent, l'acerbe, l'acide, l'âcre, l'amer, le salé, le gras et le doux. L'astringent, n'étant qu'une acerbité moindre, et, par conséquent, que le produit d'un froid immodéré dans la substance grossière, ne garde aucune saveur, puisque le froid s'y oppose. On repousse l'acerbe, parce qu'il resserre la langue, et même la déchire, douloureusement. L'acide mord la langue avec plus de force encore, et à cause du froid et de sa ténuité, il pénètre dans les parties les plus délicates de la langue et dans l'estomac, qu'il endommage en le glaçant de son froid contact. L'âcreté corrompt le goût..... L'amer, loin de nourrir, absorbe le suc des aliments. Le salé est nuisible, à cause de la chaleur. La douceur est une saveur agréable et qui flatte, parce qu'elle provient d'une chaleur modérée, dans une substance légère et

moyenne. Cependant, le doux pris seul provoque souvent le vomissement : en le mêlant avec l'amer, on augmente le malaise, car le doux s'empare du sens, et livre passage à l'amer qui occasionne un plus grand mal. En outre, les mets ne causent pas une grande jouissance, si ce n'est par leur fumet : or, l'humeur du nez s'opposant à la perception de l'odeur, rend inutiles les mets et les vins les plus délicieux, puisqu'elle intercepte l'odeur. Il faut une grande coction pour produire une odeur... Enfin, le but des saveurs est la nourriture, ce à quoi les choses douces conviennent peu, n'étant pas assez cuites ; c'est pourquoi le miel, malgré son extrême douceur, est peu nourrissant. Je conviens que le lait produit un effet contraire ; mais il n'est pas pur, car on y trouve de l'eau, et la saveur du lait est plutôt grasse que douce. Concluons donc que les voluptés de la table sont accompagnées et suivies de malaises : un ventre chargé de nourriture est un ventre chargé d'incommodités, comme l'observent Hippocrate (*Aphorismes*, l. I, aph. 14) et Sénèque (*Rhétor.*, chap. XVII).

« La tristesse se trouve encore dans les embrassements amoureux, et il n'est personne qui puisse y échapper après l'acte. Cette tristesse augmente, comme l'expérience en convient ; ce qui prouve qu'elle existait déjà à un moindre degré, quoique dans les premiers transports on ne la ressente pas. Mais elle est à son comble, quand la réflexion nous force à rougir sur tout ce qu'il y a de dégoûtant dans un tel acte ; c'est pourquoi la sage nature, pour faire taire les répugnances de l'animal, le brûle d'un certain feu afin de le porter à l'amour comme de lui-même. Ce qui contribue à cette tristesse est la déperdition des forces : ce que perd l'animal dans l'acte vénérien est le plus pur de son sang, dit Hippocrate, au livre XX de la *Génération*, et au livre IV des *Maladies*. C'est, en effet, une grande partie du sang artériel ; je dis la plus grande partie, car l'homme, comparé aux autres animaux, et proportionnellement à l'étendue de son corps, est celui qui perd le plus ; d'où il arrive, dit Aristote, sect. 4, probl. 6, qu'après l'acte vénérien, il est celui qui éprouve le plus de langueur ; il ressent des tiraillements d'entrailles ; il tremble, vieillit avant l'âge ; son cerveau, ses yeux, s'affaiblissent de

plus en plus. Aussi voyait-on autrefois quelques athlètes s'abstenir entièrement de l'acte amoureux, dans le but de conserver leurs forces, comme le rapportent Platon au livre VIII des *Lois* et Galien en plusieurs endroits. — Que les épicuriens se taisent donc, et qu'ils cessent d'appeler la volupté le plus grand des biens, puisque la recherche en est pleine d'anxiété ; la possession, de tristesse ; la satiété, de regret. »

Selon Chalcidicus, Aristote aurait estimé que la Providence s'occupe des choses éternelles, telles que les corps célestes, mais non des choses sublunaires, sous prétexte qu'elle ne peut agir sur notre monde que par l'intermédiaire du ciel. C'est là une erreur ; dans sa *Physique*, le Stagirite montre que la nature, pas plus que l'art, n'agit sans but, que les mouvements célestes ne sauraient durer s'ils n'étaient conservés par leur éternel moteur, que toutes les choses éternelles sont dans la matière première comme dans le sujet, et dans le premier moteur comme dans l'agent, que les corps célestes entretiennent des rapports évidents avec les êtres terrestres, qu'ainsi, l'action de Dieu peut se transmettre ici-bas, que cette action, d'ailleurs, s'exerce sur la volonté humaine. Au surplus, il est impossible de nier l'influence des astres : il convient seulement de bien l'interpréter et de la circonscrire. Les docteurs de l'Église eux-mêmes la reconnaissent, tout en spécifiant qu'elle ne contraint pas notre volonté. Vanini cite à ce propos saint Augustin, livre V de la *Cité de Dieu*, chap. v et vi, texte 2 ; de la *Doctrine chrétienne*, livre III ; de la *Trinité*, et ailleurs ; saint Thomas, livre III contre les Gentils, chap. LXXXIV, XCII et XCVI ; *Commentaires sur le Maître de sentences*, disp. 15, 9, 1, art. 2 ; dans la première partie, 9, 115, chap. III et IV ; de la *Puissance*, 9, 5, chap. VIII ; livre II de la *Génération*. Scot, livre II de la *Théologie*, disp. 14, 9, 3, et ailleurs Bacon.

« Mais ces témoignages sont facilement repoussés par les astronomes, car, loin de connaître les vertus des astres, les scolastiques savent à peine ce que sont ces derniers. Ils en appellent à Ptolémée. J'accepte ! Voyons d'abord ce qu'il dit (livre I du *Jug. des astres*, chap. IV, texte 24) : « Il ne faut

« pas croire que tout, dans les actions humaines, dérive « directement des causes supérieures, comme d'un arrêt invio- « lable et divin, de manière qu'aucune force ne puisse rien « faire que de les suivre; car ce mouvement des corps célestes « est éternel, il provient d'une loi divine et invariable. Les « êtres inférieurs sont soumis à des changements de la part « des êtres supérieurs et des causes suprêmes, mais cela « résulte de la loi et de l'ordre naturel et invariable. » Dans le texte 20, il relève l'efficacité de l'astrologie, en ce qu'elle nous met à même d'éviter les coups dont nous sommes menacés. « La médecine, qui prévoit quand les plaies veulent s'étendre « et se corrompre, peut nous servir d'exemple, ainsi que les « métaux aimantés... Ce qu'on ignore, ou qu'on néglige, le « sachant, arrive, sans aucun doute, selon le développement « de sa tendance primitive; mais on peut, par des soins suffi- « sants, ou détourner entièrement ce qui est prévu, ou du « moins en diminuer l'effet. » Il dit aussi (texte 27) : « Les « Égyptiens, qui ont beaucoup ajouté à la puissance de cet « art, firent des prévisions astronomiques un grand auxiliaire « pour la médecine. Ils n'auraient certes institué aucune céré- « monie pour obvier aux pronostics menaçants des astres, « dans les affaires publiques ou particulières, s'ils eussent « cru que le coup ne pouvait être amorti ou détourné par « aucun moyen. » Même affirmation dans le *Centiloquium*, prop. 8, aphoris. 5. Que si donc ils en appellent, d'après Ptolémée, au tribunal de la raison, qu'ils taxent leur maître d'ignorance, et, comme le disciple n'en sait pas plus que le maître, qu'ils se reconnaissent plus ignorants que lui! Mais écoutons leurs raisons.

« Stoïciens plus rigides, ou plutôt stoïco-astronomes, ils s'insurgent, et déclarent que les astres poussent au mal et qu'ainsi ils en sont cause ; d'un autre côté, des stoïciens plus accommodants soutiennent que ce n'est que lorsque les astres exercent leur influence, que Dieu est cause des actions les plus honteuses, parce que c'est Dieu qui leur a donné cette influence.

« Les premiers soutiennent que les opérations des êtres inférieurs dépendent en tout des êtres supérieurs, comme de causes

premières et essentielles ; donc, il est faux que ce ne soit que dans certains cas ; la preuve, c'est que la disposition et l'inclinaison des astres ne sont que des causes accidentelles et postérieures.

« Je réponds que les corps célestes non seulement ont de l'influence sur les êtres qui leur sont soumis, tels que les corps matériels, mais qu'ils peuvent procréer comme les causes essentielles. Toutefois nos actions ne leur sont pas soumises directement, puisqu'elles dépendent de la volonté, qui, n'étant pas matérielle, ne dépend pas d'eux ; les corps célestes ne peuvent donc pas nous forcer et nous pousser fatalement, mais seulement influer sur notre conduite. Cette influence, notre volonté la reçoit en tant qu'elle suppose l'intelligence qui reçoit la notion par les sens, mais ceux-ci sont directement soumis aux corps célestes comme causes célestes et essentielles.

« Ils objectent que, si les astres ne contraignent pas la volonté, mais influent seulement sur elle, celle-ci peut agir d'une manière opposée à cette influence. Je demande alors, si dans cette opposition à l'influence d'agents supérieurs, la volonté dépend de ces derniers, oui ou non. On ne peut pas dire oui, puisque ces agents supérieurs sont opposés entre eux ; on ne peut pas dire non, parce qu'alors un agent secondaire serait indépendant. Nous aboutissons à une absurdité, menant à une conclusion qui n'est pas moins absurde.

« Je réponds que la volonté ne dépend pas des corps célestes quand elle leur résiste ; donc, un agent secondaire ne dépend pas d'un agent supérieur, ce qui est faux : le premier agent de la volonté, c'est Dieu, comme le dit Aristote, et non le corps céleste, parce que celui-ci ne domine pas les agents immatériels, comme la volonté.

« Ils objectent, en troisième lieu, que ceux qui sont prédisposés aux crimes, comme par Saturne, Mars, Mercure, agissent d'après cette prédisposition native ; donc, non seulement les astres influent, mais ils contraignent, car ce qui est toujours est nécessaire.

« L'antécédent n'est pas absolument vrai, comme on le voit d'après ce que rapporte Albert, livre I des *Animaux*, et dans son traité de la *Physionomie*. Plutarque dit dans le parallèle

qu'il fait de Nicias et de Crassus : « L'un ne négligea rien de « ce qui regardait la divination, l'autre la méprisa toujours, « et tous deux ont eu une fin semblable. » Auguste évita de nombreux dangers par la divination, selon ce que rapporte Valère Maxime, livre I. Mais pourquoi m'arrêter à ces bagatelles, quand Ptolémée, le prince des astrologues, aphoris. 8, regarde comme une vérité, que *le sage dominera les astres* ? S'il arrive que beaucoup suivent les tendances natives annoncées par les astres, c'est que peu d'hommes se soumettent aux inspirations de la raison, et que le plus grand nombre est esclave des *sens*, *sur qui s'exercent particulièrement les influences des astres*. Ptolémée explique ce fait, livre III, chap. XVI, texte 65, en disant que Mercure préside à la raison et la Lune à l'âme sensitive ; mais la Lune agit plus énergiquement que Mercure, pour deux motifs : le premier, parce qu'elle est plus grande et plus lumineuse, le second, parce que Mercure étant trop près du Soleil est entièrement dominé par ses rayons. En outre, de même qu'une vertu dispose à d'autres vertus, parce qu'elles sont liées l'une à l'autre, de même un vice conduit à un autre et devient une habitude dont il est difficile de s'affranchir. Ainsi, Salluste nous apprend, dans la *Conjuration de Catilina*, que celui-ci fut conduit au désir de déchirer sa patrie par l'empoisonnement de son propre fils, que redoutait Orestilla, dont Catilina était vivement épris. »

Aux stoïciens plus ou moins intransigeants qui font remonter à Dieu la responsabilité du mal où nous incline cette influence indéniable des astres, Vanini réplique comme il suit : ou les dispositions mauvaises détruisent la raison, ou elles ne la détruisent pas ; dans le premier cas, le péché est impossible, car la faute ne saurait exister en l'absence de la raison ; dans le second cas, la volonté qui, en tant que puissance immatérielle, ne dépend point des corps célestes, reste libre dans l'acte et, dès lors, le mal doit lui être imputé. Tout en maintenant la suprématie de la liberté humaine sur l'action du monde céleste, Vanini, fidèle à la pensée d'Aristote, professe que la finalité divine se sert, pour orienter l'univers, d'intermédiaires qui ne sont autres que les Intelligences. Touchant la nature et le rôle de ces Intelligences, auxquelles les philo-

sophes chrétiens, imprégnés à la fois d'aristotélisme et de néoplatonisme ont assimilé les anges, Vanini écrit des pages assez curieuses qu'il soumet, du reste, très humblement au jugement de l'Église romaine.

EXERCICE XXXIIIe

Des intelligences.

« Puisque le sentiment d'Aristote est que Dieu a soumis le monde à l'action et à la direction des Intelligences, j'ai pensé qu'il était de la plus grande importance d'en parler avec clarté, d'autant plus que les scolastiques l'ont fait avec tant d'ignorance et de sottise, que leurs écrits me causent inévitablement de l'humeur et de l'ennui : c'est pourquoi, très sage duc [1], dont la mémoire sera éternelle, je vais en donner une description. L'intelligence tire son nom de cette perfection qui la porte constamment à aimer la cause première ; les Grecs la nomment νοῦς, et les Latins *mens*, parce que c'est une sorte d'acte. Il y a deux ordres principaux d'intelligences, le céleste et le supercéleste. La mission de l'ordre céleste est de mouvoir chaque sphère ; le supercéleste assiste la cause première, en gouvernant sous sa direction ce monde, et à la conservation duquel il est préposé. Les Grecs ont donné le nom d'anges à ces Intelligences, parce qu'elles sont envoyées par Dieu. L'Intelligence est donc un acte, c'est-à-dire un être, qui n'a rien en lui de la cause qui l'a fait ce qu'il est. C'est plutôt un être par l'acte qu'un acte propre ; cependant, c'est un acte, parce qu'à lui se rattache la perfection d'une sphère dans laquelle il ne réside pas, puisque c'est un être céleste. L'Intelligence supercéleste est un acte qui remplit ses fonctions sans intermédiaire ; toutefois, ce n'est pas un acte pur, car Dieu seul est la cause sans cause, l'être sans l'être, l'essence mère : or l'Intelligence, bien qu'elle ne soit pas un composé de matière et de forme, est, en quelque sorte, un composé de puissance et d'acte : la puissance lui est propre, l'acte vient de son essence.

1. François de Castre, duc de Taurisano, à qui l'ouvrage est dédié.

L'essence est par elle-même ce qu'elle est, l'être dépend de sa présence. Il suit de là que les êtres qui proviennent de l'Être suprême sont nécessairement finis ; ils sont finis du côté de la puissance, puisqu'ils dépendent d'une cause première ; ils le sont également par l'essence, parce qu'il n'y a qu'un infini ; ils le sont encore par la quantité, celle-ci ne pouvant pas excéder la substance. Les Intelligences ne tirent pas leur quantité de la quantité du prédicament, mais de l'intelligible, afin qu'elles conçoivent en elles l'idée d'une partie distincte, car rien ne peut égaler l'infini, et l'égalité est une certaine unité de mesure ; or, l'infini est incommensurable. Deux infinis ne peuvent exister ni dans la nature, ni hors de la nature, car il y aurait deux premiers principes. L'Intelligence est donc finie ; c'est pourquoi elle a des bornes au delà et en deçà desquelles elle ne peut être définie. Il lui faut donc une autre forme, car la figure n'est pas la limite du corps, comme l'ont dit les anciens, mais la disposition de la limite. De cette définition résulterait une forme, car la limite, comme limite, est une, mais elle varie suivant la disposition des différentes parties qui constituent la forme ; or, bien que la limite ne soit pas réduite à la forme seule, cependant elle en présente toujours une quelconque, vu qu'elle n'est pas infinie. Tout ce qui est limité l'est par une figure ; les liquides eux-mêmes ont leurs limites propres, quoique les anciens aient encore pensé le contraire, puisque, par nature, ils sont finis. Ce qu'on peut dire, c'est qu'ils changent de formes par des moyens étrangers ; mais, de même qu'un changement de forme par changement de position est un accident, de même, dans les intelligences célestes, les actes à venir, savoir, la rotation des sphères, seront des accidents. Ces accidents, au surplus, ne sont pas des altérations, comme en nous, mais une sorte de perfection continue qui a un but : obéir à la cause première. Les êtres étant finis, il faut nécessairement que les Intelligences soient dans un lieu déterminé. Toutefois, étant immatérielles, elles n'occuperont pas l'espace à la manière des corps, qui s'étendent dans l'espace vide du contenant. Le corps, pour l'ange, n'est pas son lieu déterminé ; il ne varie pas en étendue pour le recevoir ; il n'y a entre eux aucun rapport, pas plus que l'air ne se fend à l'arrivée des rayons du soleil,

qu'il ne s'épaissit aux extrémités, ou que ces rayons ne se mêlent pour ne faire qu'un. Il ne faut donc pas dire, comme on l'a fait, que l'ange est ici ou là par opération, mais par définition, l'opération n'étant pas fatalement imposée aux êtres. L'ange est en tel ou tel lieu par un fait inévitable pour tous les êtres, excepté Dieu ; si donc l'ange est en un lieu à cause d'une opération, il y sera par suite de cette opération, comme les êtres qui sont en un lieu y sont par l'obligation d'être limités. Ainsi, être en un lieu, c'est subir un mode qui pèse sur tous les êtres, Dieu seul excepté. C'est donc par une équivoque et même plus qu'une équivoque, qu'on dit des anges qu'ils sont dans un lieu : ils y sont, non par circonscription comme ma main dans l'air, mais par assignation. Mais si les Intelligences sont des quantités, comment seront-elles indivisibles ? Sera-ce comme le point ? Non, puisqu'on peut le concevoir divisible ; on ne les dit indivisibles que parce qu'elles n'ont pas de contraires qui puissent les diviser.

« Les Intelligences ont à remplir trois obligations qui se ramènent à une seule, l'amour de la cause première.

« La première, celle des plus élevées, est de se tenir devant le trône ; l'Écriture en parle beaucoup, et Aristote n'en dit rien, parce qu'il n'admettait que des Intelligences motrices.

« La seconde consiste à prendre part aux mystères et aux cérémonies. L'Écriture ne dit pas si c'est l'obligation de toutes ou de quelques-unes seulement, cette décision est laissée au jugement de l'Église. J'ai remarqué que les anges sont toujours deux à remplir la même mission. Celui qui est envoyé traverse, par exemple, le ciel de la Lune, et l'Intelligence de la Lune est répandue dans toute la sphère. Et cela ne m'a jamais paru extraordinaire ; car de même qu'une Intelligence peut être dans sa sphère, sans cependant s'unir avec cette sphère comme avec la matière, de même, et plus facilement encore, deux anges peuvent se trouver ensemble dans le même lieu. Expliquons ceci par des images plus frappantes. Le rayon d'un seul flambeau est dans le même air et dans le même lieu que d'autres ; l'image d'une pierre qui est sous l'eau se transmet aux yeux, avec l'image de l'eau elle-même. Mais il est douteux que l'ange, n'étant pas divisible, puisse se mouvoir ; car tout mobile est

soumis à division, et le point ne peut pas être continué par le point; mais le mouvement est continu, et, par conséquent, ce par quoi et en quoi il a lieu. . . . .

« Selon moi, les anges sont composés de deux substances, l'une tenant de la puissance, et l'autre de l'acte; dès lors, l'acte a sa raison dans la forme motrice, et la partie mue, dans la proportion de la matière.

« Ordinairement donc, quand un ange est envoyé en mission, il prend un corps, ce qu'il fait sans peine : si l'Intelligence du soleil produit le corps d'une souris et donne une âme au fumier, combien plus facilement et plus commodément un ange peut se donner un corps, lui, plus noble que l'Intelligence du soleil, puisqu'il fait partie des hiérarchies supérieures! En outre, il est plus facile de s'attribuer un corps que de produire celui d'une souris ; celui-ci est formé de plusieurs matériaux, il est l'instrument d'une foule de mouvements ; dans le corps que s'attribue l'ange, il n'est aucun besoin de tout ce qui est nécessaire pour l'accomplissement des fonctions naturelles. L'ange peut donc se revêtir d'un corps sans aucune perte de temps.

« La troisième fonction des Intelligences est de mouvoir les sphères ; il en est parlé au livre XII de la *Science divine* : pour accomplir cette mission, il y a autant d'Intelligences que de sphères. C'est d'après les tables magiques des Juifs que Cardan a donné les noms de ces Intelligences, au livre XX de la *Subtilité*, chap. des Anges ou des Intelligences. Gabriel garde le ciel de la Lune, Raphaël celui de Mercure, Anaël celui de Vénus, Michaël celui du Soleil; les Puissances, dont le prince est Samaël, régissent le ciel de Mars ; les Principautés celui de Jupiter ; les Trônes, dont le chef est Cassiel, celui de Saturne, et les Séraphins, la huitième sphère. Trithème dit la même chose dans son traité des *Sept esprits*. Néanmoins, il diffère en deux points de Cardan : selon lui, Zachariel est l'Intelligence de Jupiter, Orisiel celle de Saturne; mais tous deux fatiguent l'esprit du lecteur par des fictions ridicules. Ces rapsodies de la tradition juive doivent être repoussées par le philosophe et le chrétien : par le philosophe, car elles n'ont pas l'ombre du sens commun, et parce que Trithème, dans sa *Stéganographie*,

a forgé selon sa fantaisie une foule de noms propres qu'on ne peut pas lire sans rire ; par le chrétien, car lorsque Dieu envoya l'ange Gabriel annoncer le Sauveur des hommes, pourquoi ceux qui le font présider à la Lune le privent-ils à la fois du moteur et du mouvement ? Le nom des Intelligences, quel qu'il soit, importe donc fort peu ; il nous suffit qu'elles meuvent les sphères, et voici comment j'explique ce fait. C'est par la connaissance d'elle-même que l'Intelligence motrice de la première sphère est portée à agir : elle comprend que c'est dans ce but que Dieu l'a créée ; elle est donc portée à le comprendre, non seulement par l'amour et l'assentiment, mais encore par son action même, en sorte que cette masse est mue dans l'orbe du ciel, par l'impulsion de son Intelligence. La seconde Intelligence ne s'appuie pas sur elle-même, mais elle comprend celle qui est la première motrice ; et comme celle-ci, en se comprenant, fait mouvoir sa sphère pour servir d'exemple et de stimulant aux autres, l'inférieure veut que sa sphère suive le mouvement de la sphère supérieure, sans être pour cela composée, comme le prouve Averroès contre Algazel et Aboali ; en effet, il n'y a là qu'un simple consentement.

« A ce sujet, cinq questions surtout me paraissent mériter l'attention la plus sérieuse : comment la première Intelligence comprend-elle Dieu ; une Intelligence inférieure en comprend-elle une supérieure ; cette dernière peut-elle comprendre la précédente ; les Intelligences connaissent-elles les choses universelles, et comment ; enfin, connaissent-elles les individus, et comment ?

« I. Si la première intelligence motrice connaît l'Artiste suprême, est-ce par l'essence de cet Être suprême, ou par son image, ou par l'essence propre de l'Intelligence, qui serait en elle comme une certaine ressemblance de Dieu ? Les théologiens disent que l'Intelligence connaît Dieu par l'espèce intelligible, ce qui me paraît très faux ; car que représenterait cette espèce ? Quelle peut être l'image de Dieu ? Toute espèce va de l'être qu'elle représente dans l'intellect de celui qui perçoit ; comment donc, en admettant cette hypothèse, l'espèce intelligible sortira-t-elle de Dieu ? Y a-t-il un lieu où

Dieu ne soit pas sorti de son espèce ? Disons donc que c'est par son essence que Dieu peut être connu. En effet, l'essence de Dieu est intérieure et plus propre à l'essence et à la conception de son intelligence qu'aucune espèce de même nature ; car, entre Dieu et l'Intelligence, il n'y a ni espèce ni image ; c'est pourquoi l'Intelligence connaîtra plus vite et plus clairement par les objets les plus proches que par les plus éloignés. Et ici nous affirmerons que Dieu ne peut être connu distinctement que par lui seul et de lui seul, parce que lui seul est le tout et l'invariable. Il ne peut donc pas y avoir ici de connaissance par l'abstraction, mais par l'être lui-même, vu qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre le créateur et la créature. En outre, la connaissance n'est pas adéquate, parce qu'il n'y a ni entité ni proportion : ce n'est pas l'Intelligence qui s'élève jusqu'à la notion exacte de Dieu, c'est Dieu qui s'assimile à elle, non par une sorte d'égalité, mais en la rendant propre à cette union. Il suit de là que Dieu est connu autant qu'il peut l'être par le sujet, mais non pas selon tout son être. Ainsi, quoique l'Intelligence sache que Dieu est infini, cependant elle ne comprend pas cette infinité ; mais plutôt, se connaissant elle-même, elle sent qu'elle ne peut pas comprendre l'incompréhensible.

« II. Une Intelligence inférieure en connaît-elle une supérieure ? Les averroïstes le nient, parce qu'ils pensent que l'être qui connaît s'unit à l'objet connu, et qu'ainsi, une seconde connaissant la troisième, ces deux Intelligences ne doivent en faire qu'une. Je pense le contraire ; car si la première Intelligence connaît Dieu, combien plus doit-elle être connue par la seconde ? Toutefois nous répondrons plus bas à l'argument des averroïstes.

« III. Une Intelligence inférieure est-elle connue par une supérieure ? Les vieux péripatéticiens affirment le contraire, par la raison que la supérieure se rendrait moins parfaite et qu'elle deviendrait inférieure à elle-même. « D'ailleurs, disent-ils, ce rapport est inutile : si une troisième Intelligence en connaît, par exemple, une seconde, qu'a-t-elle à faire de la

quatrième ? La perfection de l'une et de l'autre est dans la seconde, de même que celle des trois autres est dans la première. » Je pense d'une manière tout à fait contraire : il y a dans la troisième quelque chose qui n'est pas dans la seconde, et dont la connaissance importe. Le premier argument dit qu'une Intelligence deviendrait moins parfaite et inférieure à elle-même. Il n'en est rien, car l'union entre le sujet qui connaît, l'objet et la notion n'est pas un fait réel ; autrement, les supérieures, se connaissant jusqu'à la première, aboutiraient à l'unité, ce qui n'est pas moins impie qu'absurde à dire, comme je le prouverai incontestablement ailleurs. D'un autre côté, il n'y a pas d'unification possible, si, comme ils le disent, et comme cela est en effet, la seconde est inférieure à la première; elle ne pourra pas s'en emparer par la connaissance, car il y aura toujours dans la première quelque chose au-dessus de la connaissance qu'en aura la seconde : or, l'union ne se fait point par composition, ce qui serait ridicule, ni par application ; ce n'est donc qu'une unité métaphorique. Mais la connaissance qui a lieu en nous par l'espèce se fait directement ; il n'est besoin ni d'un mouvement local, ni de l'impression de l'espèce, ni d'un signe d'aucune sorte : le fait a lieu par une irradiation mutuelle.

« Voici le second argument : il n'y a rien dans la quatrième Intelligence qui ne soit dans la seconde et dans la troisième ; donc, si la troisième connaît la seconde, il est inutile qu'elle connaisse la quatrième. Encore une erreur ! Seul, le souverain bien contient, en effet, toutes les différences des biens secondaires ; mais aucun des êtres finis ne contient les différences de ses inférieurs, pas plus que le feu ne contient les qualités des autres éléments ; ainsi, quoique d'après l'ordre hiérarchique, la seconde Intelligence soit plus noble que la troisième, et la première que la seconde, une seule cependant ne renferme pas les différences d'elle-même aux autres. Autrement, elles ne différeraient entre elles que par le plus ou le moins ; elles ne feraient qu'un seul être, les inférieures n'étant rien autre chose que l'essence diminuée de la première, ou seulement de sa puissance ; et, de cette manière,

le végétal et le sensible seraient des parties de l'intelligence. Si donc il y a dans la troisième ce qui n'est pas dans la seconde, il importe à celle-ci de connaître celle-là ; qui douterait, en effet, que les affections qui proviennent du ciel de la Lune ne diffèrent de celles de Mercure ? Il y a donc dans l'Intelligence de la Lune ce qui n'est pas dans celle de Mercure, de même que, chez les brutes, il y a certaines choses qui ne sont pas chez les hommes.

« IV. Les averroïstes, qui ont nié qu'une Intelligence supérieure pût en connaître une inférieure, disent que les Intelligences connaissent les universaux. Ces deux opinions sont diamétralement opposées, vu qu'il n'est pas un « universel » sur cette terre qui ne soit beaucoup au-dessous de l'Intelligence de la Lune. Donc, s'il n'est pas permis à l'Intelligence de Mercure de connaître celle de la Lune, encore bien moins pourra-t-elle connaître l'espèce du chien, car elle deviendrait chien. Les Intelligences ne connaissent pas les espèces par abstraction, car alors il faudrait leur supposer l'intellect agent et l'intellect possible, comme dans l'École. Comment donc connaissent-elles ? C'est à vous que j'en appelle, la chose nous regardant tous, à vous qui n'admettez d'autre universel que l'opération de l'entendement : les Intelligences connaissent les universaux et non les individus ; et même, selon nos adversaires, les espèces semblent passer à l'état concret par la nature des Intelligences ; elles représentent des objets réels et sont naturellement supérieures aux individus et aux universaux particuliers.

« Aristote affirme que Dieu régit et gouverne ce monde par le ministère des Intelligences, celles-ci s'occupant des individus et devant nécessairement les connaître ; Averroès est d'un avis contraire ; mais il sera réfuté plus bas. Voyons maintenant comment les anges peuvent connaître les individus.

« Saint Thomas ne croit pas que cette connaissance ait lieu par les espèces qui s'échappent des objets, mais par des images concrètes. Scot lui oppose une mauvaise objection, disant qu'il en résulterait des images à l'infini, attendu que

les individus sont à l'infini. Ils sont, au contraire, finis, d'abord parce que la foi chrétienne nous l'enseigne, et qu'il faut y croire, ensuite, parce qu'ils ont commencé. Jules César pense que les anges ne connaissent ni par ces moyens ni par eux-mêmes, mais grâce à ce miroir supérieur dans lequel tout vient se peindre : ils ne perçoivent pas l'état des choses concrètes, mais l'état de la vision divine, dont ils jouissent perpétuellement, dans laquelle toute chose leur est présente, et dont Dieu veut qu'ils aient connaissance ; car il ne répartit pas également chaque chose selon la volonté de chacun, ni toute chose à tous, mais ce qu'il veut que chacun sache, quand et où il le veut. — « Mais, dira quelqu'un, c'est altérer la nature des anges. » — Heureuse altération ! Ils ne reçoivent que perfections de la part de Dieu ; donc, chaque vision nouvelle est, pour eux, une perfection. Mais ici se présente une objection sérieuse : cette perfection vient-elle ajouter quelque chose à l'essence des anges ? Elle y ajouterait, sans doute, s'ils la connaissaient uniquement par son essence ; car celle-ci ne peut pas être dépassée par l'intelligence, ce qui arriverait si l'ange venait à connaître ce qu'il ne connaissait pas. S'il arrivait à la connaissance par l'essence, celle-ci serait égalée par l'intelligence ; il y aurait identité entre elles. Mais ce n'est que par la vision qu'a l'ange de l'essence suprême qu'il connaît : ce que les péripatéticiens ont tant redit sur l'entendement acquis, sur son union avec l'agent, après l'apparition de l'espèce, cela est continuellement vrai des Intelligences : les théologiens nomment intuitive cette contemplation. Ainsi donc, cette nouvelle connaissance n'ajoute rien à l'essence, et par cette dernière l'ange reste ce qu'il est ; mais sa ressemblance avec Dieu augmente : la capacité, qui d'abord n'était occupée que par l'essence, se trouve occupée par la participation ultérieure de la divinité. Participation substantielle ou seulement accidentelle ? La réponse est facile : ce qui n'était pas et qui est maintenant n'est qu'un accident. Les anges ne se perfectionnent pas selon toute la perfection divine, telle qu'elle est en Dieu ; mais seulement, d'après le reflet lumineux qui les colore, qui est bien une substance en soi, mais qui n'est alors qu'une représentation pour eux..... Cette connaissance nouvelle, qui leur a

manqué, mais qui ne leur manque pas toujours, constitue la perfectibilité du fini par l'infini : cet accident est donc un fait qui vient s'adjoindre à une nature propre à le retenir ; aussi l'ange n'oublie-t-il rien, parce que la vision est continuelle. Ce point, au surplus, regarde les théologiens [1]. »

Certains péripatéticiens, tels qu'Alexandre, Thémistius, Averroès et Cardan, reconnaissent une Providence générale, mais qui ne s'occupe des choses de ce monde que sous le point de vue de l'universel. D'après eux, Dieu ne connaît que « le général », parce que son esprit s'abaisserait en connaissant le particulier, parce que son essence serait subordonnée à la variabilité de notre action, donc changeante, — parce qu'enfin, la vérité consistant dans l'équation entre le sujet et l'objet, il n'y a cependant aucune identité entre la nature de Dieu et le fait humain. Or, si Dieu est non seulement la cause formelle et finale, mais la cause efficiente et exemplaire des êtres et des choses, comme l'ont pensé Simplicius, Ammonius, Saccas, Philopon et bien d'autres, il en résulte, déclare Vanini, que, se connaissant parfaitement comme cause, Dieu connaît aussi les effets qu'il produit consciemment, même les effets individuels. Voici, au surplus, la série d'arguments, parfois un peu paradoxaux, mais toujours assez ingénieux, que l'auteur de l'*Amphitheatrum* oppose successivement à Averroès et à Cardan :

EXERCICE XXXVI

« L'opinion de l'astrologue Cardan est assurément méprisable ; car combien de fois n'a-t-il pas, d'après les astres, annoncé à de simples particuliers la fortune, les événements heureux ou malheureux, enfin, le destin qui les attendait ? Pen-

1. Il est facile de discerner qu'au milieu des embarras de sa pensée, Vanini s'efforce de repousser la théorie de la connaissance comme l'entendait la mauvaise scolastique. En appliquant à l'homme ce qu'il dit de l'ange, il serait arrivé à la « vision en Dieu » du père Malebranche.

sait-il que ces esprits éternels, qui dirigent et maîtrisent les astres, ignorassent ce qui se rapporte aux astres?

« Mais, dit Cardan, à la mort des rois, il est ordinaire de voir apparaître des signes et des prodiges ; des comètes se montrent dans le ciel ; ainsi, les dieux ne connaissent que les rois, et ne voient les simples particuliers que dans leurs rapports avec les premiers.

« Je réponds en niant l'antécédent : combien de rois sont morts de nos jours sans l'apparition d'aucune comète? Voyons, Cardan ; ton opinion est que des prodiges ont paru à la mort des rois ; on en voit donc à la mort de tous les rois, puisque c'est parce qu'ils sont rois que des prodiges éclatent. Mais tous les rois sont égaux en tant que rois ; si le même fait n'a pas lieu également pour tous, tel roi sera pour les puissances célestes un simple particulier qu'elles ne connaîtront pas : ton décret l'aura détrôné ; et pourtant c'est un roi ! Donc ton opinion est fausse.

« Mais en t'accordant l'antécédent, je pourrais encore nier le conséquent ; c'est par une loi physique et non morale que des comètes apparaissent à la mort des rois. En effet, d'après ton aveu, c'est à la sécheresse ou plutôt à l'aridité de l'air qu'on doit leur formation ; or c'est dans les temps de sécheresse que meurent les princes, accablés qu'ils sont par une nourriture excitante, les soucis et les veilles. Qu'il me soit permis de citer les paroles de Cardan, livre IV de la *Subtilité*, ch. de la Lumière. « On voit clairement qu'une comète est un « globe formé dans le ciel et qui semble éclairé par le soleil, « dont les rayons, en le traversant, prennent l'apparence d'une « barbe ou d'une queue. Si c'est là son origine, la comète « peut être formée dans le ciel : si l'on repousse cette explica- « tion, il faut dire, ce qui est plus vrai, que les astres qui « occupent le ciel, quoique nombreux, ne sont pas assez pres- « sés pour le voiler entièrement à nos regards, quand l'air se « dessèche et s'atténue, ou qu'il est sous l'influence d'autres « causes ; car lorsqu'on aperçoit Vénus au milieu du jour, il « est assez clair qu'elle ne vient pas d'être formée de nouveau. « Par suite, quand l'air se dessèche, les mers sont agitées « par les tempêtes, les vents soufflent avec violence et

« les grands et les princes s'échauffent par des travaux, « par des veilles, par des aliments et des vins épicés, jusqu'à « en mourir. De tous ces événements physiques résultent « la diminution des eaux, la mort des poissons, la stérilité « du sol, des changements dans les lois, des séditions et « même des bouleversements dans l'État. Tous ces faits, « comme je l'ai dit, proviennent de la rareté et de la séche- « resse de l'air, et les comètes peuvent en être les signes pré- « curseurs, mais nullement les causes. » Apprends aussi, Cardan, qu'une comète n'est pas plus un signe de la mort des rois que de celle des poissons. Les dieux prennent donc également soin des poissons et des rois? Selon toi, c'est à la mort de ces derniers qu'apparaissent de tels signes; ainsi les dieux, qui connaissent les petits poissons ne connaissent pas les hommes?... Ces réflexions montrent la contradiction dans laquelle tu tombes étourdiment. Il est d'ailleurs très faux qu'une comète soit toujours le résultat de la sécheresse, car on voit des comètes en hiver et au nord; Aristote nous apprend que, dans les états d'Eucléus, on vit apparaître une comète au nord et en hiver. Et Cardan, lui-même, dans son ouvrage sur Ptolémée (*Jugement des astres*, livre II, ch. IX, texte 54, fol. 359), Cardan dit : Au mois de mars 1254, on vit « paraître deux comètes terribles en Écosse », et dans son *Exposition*, texte 53, il assure qu'on en voit surgir fréquemment au nord. Aussi je crois que Cardan a voulu se moquer de ses lecteurs en écrivant que les princes meurent aux époques de sécheresse, par suite de leur nourriture et de leurs fatigues. Les rameurs, les artisans et tous ces hommes qui ne se nourrissent que d'aulx, d'oignons, de pourpier, de vin, de sel et de poivre, tous ces hommes n'en meurent pas. Au surplus, écoutons son raisonnement astrologique : « La comète, « dit-il, texte 53, annonce la mort des princes, parce qu'elle « est produite par Mars et Mercure. »

« Mais assurément, ce qui provient de Mars et de Mercure n'annonce pas la mort des princes, comme tu l'avoues toi-même au feuillet suivant, en disant « qu'il faut observer la « forme, parce que la ressemblance avec l'épée, qui est le fait de « Mars, laisse prévoir la destruction des cités, la forme d'une

« colonne, indiquant Jupiter, pronostique la mort des rois ; ce « qui est chevelu, multicolore, brillant, à longue queue, pro- « vient de Mercure et annonce les vents, les séditions et les « hérésies. Ce qui vient de Saturne, étant noir, à courte queue, « sans chevelure, annonce la stérilité, les guerres continuelles, « la lèpre et d'autres fléaux semblables ; enfin, ce qui est bril- « lant, de forme presque humaine, blond, à courte queue et à « peine visible, provient de Vénus et présage, après de longues « discordes, la félicité des princes. » Passons ces inepties à Cardan, qui dispute avec tant de savoir sur le lieu et sur la substance des comètes, et réfutons celles des autres qui nient l'action de la Providence sur les faits particuliers, en comparant la contingence de ces faits à la certitude divine ; car la contingence n'est pas pour l'universel, mais seulement pour le particulier. Mais au contraire, comme l'universel ne demeure pas dans le particulier, si ce n'est avec ce dernier caractère (*Métaphys.*, liv. VII, com. 51), il n'y aura dans l'universel aucune fatalité inévitable qui ne soit également dans les individus ; sans quoi, l'universel ne dépendrait pas du particulier selon les conditions réelles.

« Venons-en à la réfutation d'Averroès. Sa première raison est que, notre intelligence ne connaissant pas le particulier, l'intelligence divine ne le connaît pas non plus. Je nie l'antécédent, car Dieu est réellement une personne, et, en un sens, il est connu. Comment, d'autre part, l'intelligence pourrait-elle formuler ce jugement : « Jules César est un homme » ?

« Mais, direz-vous, l'individu ne diffère de l'espèce que par le mode. Écoutez : Le Jules César qui écrit maintenant [1] est distinct de la nature de l'homme universel, car ce Jules César n'est pas la nature universelle de l'homme ; ainsi, il diffère d'un côté de Titius, de l'autre, du cheval et de tel cheval. Il faut donc que Jules César soit connu par l'individualité qui le distingue de l'universel ; donc l'individuel doit être connu. Autrement cette proposition : Jules César est un homme, serait à moitié cogitative et à moitié intellective. Mais l'intelligence dit que l'individuel n'est pas universel ; l'intelli-

1. Vanini lui-même (cf. le *De naturæ arcanis*).

gence dit encore que la matière première est quelque chose de particulier, de divisible, et dont les parties reçoivent des formes particulières. Quand nous discutons sur les principes de la nature individuelle, les objets particuliers dont nous connaissons les principes nous seraient-ils inconnus? On répliquera : le principe de la division est quelque chose d'universel. Je l'admets, mais je dis que la nature du particulier a deux termes absolus : sa cause et sa substance. Si l'intelligence connaît la cause, elle connaîtra, pour ainsi dire, son mode d'action, le fait lui-même, puisque cause et effets sont deux termes corrélatifs. D'ailleurs, avant que l'universel soit constitué par l'intelligence, n'est-il pas individuel[1]? Oui, sans doute, car l'intelligence fait abstraction de ce que les Grecs appelaient les circonstances de temps, de lieu, et des autres différences. Si donc l'intellect actif produit les universaux, il connaît nécessairement les individus, dont il extrait le caractère de toutes ces circonstances, ou dont la nature se montre comme à nu ; mais l'intelligence ne devient pas pour cela universelle, parce qu'elle est individuelle par essence, et que, bien que l'espèce soit universelle, cependant elle se présente sous le mode de l'unité qui entre dans tel ou tel individu. En effet, dit le Philosophe, deux choses contradictoires ne peuvent pas être d'accord[2] dans l'intelligence, parce que la nature de l'espèce reçue est bien différente de l'objet lui-même : la notion de froid n'est pas le froid ; on n'est pas dépravé pour avoir l'idée de la dépravation. Averroès n'a pas le droit d'énoncer cette opinion que l'intelligence ne connaît pas le particulier : comment le sait-il, si ce n'est parce qu'il a une notion du particulier ? Il ne peut pas nous parler au nom de son entendement cogitatif, puisqu'il est universel[3] !

« Averroès veut encore que l'intelligence se confonde avec l'objet connu, mais il est plusieurs raisons qui repoussent cette opinion.

1. Vanini semble ici adopter l'opinion de ceux qui ne regardaient les universaux que comme des conceptions de l'esprit.

2. Le texte dit : συνᾳδόντα.

3. Pour entendre toute cette réfutation d'Averroès, il faut se rappeler qu'il avait adopté et propagé l'opinion de l'unité de l'entendement chez tous les hommes.

« I. La manière de connaître est différente des propositions elles-mêmes, puisqu'elle est dans la première espèce de la qualité ; l'effet diffère de l'espèce, comme résultant de la cause efficiente, et ne se confond pas avec l'espèce, qui garantit la ressemblance. Encore moins l'intelligence se confond-elle avec cette image.

« II. Dis-moi, Averroès, l'orbe de la lune est-il individuel ? Oui, sans doute. L'Intelligence connaît-elle, oui ou non, ce ciel de la lune qu'elle met en mouvement ? Si elle ne le connaît pas, elle sera comme la bête de somme attachée à une meule mobile, dont on enveloppe la tête, parce qu'elle refuserait de marcher en tournant, et qui tourne la meule sans le savoir. Si, au contraire, l'Intelligence connaît le ciel qu'elle met en mouvement, d'après toi-même, elle sera mue et non motrice, puisqu'elle se transforme en la chose connue, savoir l'orbe de la lune.

« III. Dans la paraphrase IV de la *Métaphysique*, tu dis : « Les « Intelligences séparées non seulement sont les moteurs, mais, « en quelque sorte, les agents des corps célestes. » Dans ce dernier cas, elles connaissent les corps célestes, vu qu'elles agissent par intelligence et volonté ; donc, d'après toi, elles ne donnent pas le mouvement, elles le reçoivent.

« IV. Si l'objet connu est le même que le sujet connaissant, Averroès était donc brûlé quand il comprenait une brûlure ?... Qu'au septième livre de sa *Métaphysique*, Aristote nie que les raisons des oppositions soient opposées dans l'intelligence, elles le sont dans la nature, donc elles ne se confondent pas. Averroès dit bien que l'agent et l'acte ne font qu'un, mais le fait de défendre cette opinion est une insigne folie : c'est dire que la gravure sur un diamant et l'impression sur la cire ne font qu'un !

« V. Il est temps de faire éclater au grand jour la versatilité d'Averroès : au livre III de l'*Ame*, texte 18, il professe que l'intelligence s'identifie avec l'objet, non pas sim-

plement, mais par une sorte de ressemblance et d'impression, car, s'ils se confondaient complètement, l'homme deviendrait une pierre, parce que l'image de la pierre deviendrait l'intelligence de l'homme. Pourquoi donc? Un miroir devient multiple et représente une foule d'objets divers, bien qu'il soit un ; de même, l'intelligence reçoit les images de différents objets, sans devenir individuelle, attendu que la ressemblance ne donne pas l'identité. C'est ainsi que le raisonnement d'Averroès pèche par sa base.

« Tournons-nous maintenant vers Cardan, qui dit que l'intelligence est l'objet lui-même. Écoutons ses raisons : « L'intelligence est une forme générale. » Dis-nous, si tu le peux, comment elle est une forme générale, si ce n'est rien. En effet, en prenant toutes les formes, elle n'en a aucune. Que si c'est une forme générale, comment peut-elle en recevoir d'autres ? Ce n'est pas une forme, et elle ne peut pas le devenir ! Seconde raison : « L'intelligence est comme la « matière première. » Sans doute, l'intelligence est tout, non formellement, mais subjectivement ; comme la matière première, qui n'est pas l'essence du cheval sous la forme du cheval, mais qui reste ce qu'elle était : une certaine substance dont l'adjonction à la forme produit l'être. Mais il y a autre chose dans l'acte de l'intelligence. Celle-ci, en effet, n'est pas une puissance pure, comme la matière première, qui produit l'être par son hymen avec la forme ; mais elle est notre forme substantielle, séparable, incorruptible, éternelle, de laquelle, comme d'un sujet essentiellement parfait et de l'espèce qu'elle reçoit, sort l'entendement, qui reste toujours identique à lui-même, tout en s'enrichissant de notions accidentelles. Car si l'intelligence est la forme de l'homme (et il faut en convenir), et si, par la notion qu'elle a d'un cheval, elle devenait cheval, il en serait de même pour l'homme. Or l'intelligence contient l'image, mais elle n'est pas l'image elle-même. Je croyais d'abord que Cardan voulait dire que l'intelligence était comme colorée par la forme du cheval, mais il entend bien parler de l'entité réelle (cf. fin du livre XIV.) Troisième raison : « En quoi ces « pensées écrites diffèrent-elles de mon intelligence? » En un point très important ; cet écrit est un fait individuel, et notre

intelligence est une forme générale. Quatrième raison : « Celui « qui lira ces pensées après deux mille ans, verra mon intel- « ligence et se l'appropriera ; c'est là ce qui constitue pour « chacun, non l'éternité, mais la perpétuité de l'intelligence. » Quel poison, quel dogme pernicieux tu jettes à la foule ignorante ! Ainsi, l'intelligence n'est pas une substance, mais un accident ; tu ne la regardes pas comme éternelle par la durée incessante, mais perpétuelle par l'acte continu des intelligences. Selon toi, c'est une essence corruptible, que des accidents peuvent continuer en se succédant.

« Tant s'en faut, Cardan, que je m'assimile ton intelligence en lisant tes écrits, que je dirai de toi ce qu'Erasme disait de Luther : Que Dieu m'accorde une autre intelligence que la tienne!...

« Je ne réfuterai pas la seconde objection d'Averroès, que la connaissance de l'individuel avilirait Dieu : ce n'est pas l'objet de la connaissance qui peut le modifier, mais, en se connaissant lui-même, il connaît tout, parce qu'il est tout. Averroès ajoute que la notion de la matière le rendrait matériel. J'ai honte de réfuter tant de fois une pareille folie. Parce que la sottise niera que Dieu soit l'auteur de la matière première, fera-t-elle que Dieu ne la connaisse pas ? Elle n'est pas sa propre cause, non plus que l'Être suprême. On a même rêvé l'éternité du monde ; mais qui peut nier que de tous les êtres, il n'y en ait qu'un qui soit l'être efficient ?

« Il faut donc dire, pour l'instruction des averroïstes, si toutefois ils veulent sortir de l'erreur, que, quand les Intelligences divines conçoivent cette matière, elles ne deviennent pas matérielles, mais qu'elles se confondent avec la matière intelligible, qui est une espèce en elles, qui ne découle pas de cette matière première, mais qui coexiste dans la cognition avec la substance immatérielle. En effet, la science des êtres supérieurs ne dépend pas des objets inférieurs : elle existe en soi : cette science a pour objet le sujet se connaissant lui-même.

« La troisième objection d'Averroès est que, si Dieu connaissait l'individuel, il serait soumis au changement, ce qui est impossible.

« Je réponds en niant la conséquence : Dieu sait que maintenant je suis assis ; si tout à l'heure je me promène, il ne saura pas que je suis assis, puisqu'il n'en sera rien ; donc, il sait d'une part, et il ne sait pas, de l'autre ; il change et passe du savoir à l'ignorance.

« Les scolastiques riposteront que le changement a lieu dans l'objet, et non en Dieu. C'est pourquoi on parlera de vérité ou d'erreur, selon que le fait sera ou ne sera pas.

« C'est là une riposte assez futile ; car lorsque le fait change, la croyance change aussi. Quant à la perception, sans doute, prise absolument, elle reste ce qu'elle est ; — elle passe cependant de la vérité à l'erreur ou du faux au vrai. Si, par exemple, un tel est assis, que je le sache, et qu'il se lève ensuite, ou je conserverai ma première croyance, et alors elle commencera à devenir fausse ; ou ma croyance ne restera pas la même, et alors il y aura changement ; il suit de là que, si Dieu connaît les faits particuliers qui sont changeants, il est exposé à l'erreur ou au changement.

« Je réponds qu'il n'est soumis ni à l'une ni à l'autre. En effet, si, quand un tel est assis, je le sais, et qu'ensuite je le voie se lever, je ne suis nullement dans l'erreur : de même, quand Dieu voit le moment où une chose est et celui où elle n'est pas, Dieu ne peut se tromper, parce que le fait ne peut changer que Dieu n'en connaisse tous les changements. Mais on insiste en disant que, bien que je ne sois pas trompé en voyant un tel assis et ensuite levé, néanmoins ma croyance vient à changer, parce que je n'affirme plus un fait qui a cessé, et que, par conséquent, il en doit être de même en Dieu, qui ne se trompe jamais.

« Je nie la parité : moi, je suis soumis au temps ; je ne suis pas à la fois dans le passé, le présent et l'avenir, en sorte que je vois autrement dans le présent que dans l'avenir, et que l'adhésion et la croyance varient, comme le temps qui me contient. Dieu, au contraire, voit tout présent dans son éternité. C'est pourquoi le passé est encore le présent pour lui, comme le dit saint Augustin, *Cité de Dieu*, chap. XXII ; et Aristote me paraît être du même avis dans son traité de la Bonne fortune. Il suit que la pensée divine ne varie pas, parce qu'il n'y a pour

lui que l'éternité toujours présente, comme le dit encore Boëce.

« Averroès dit encore qu'entre Dieu et les actions humaines il n'y a aucune assimilation possible, et que, par suite, il n'y a de sa part aucune connaissance particulière.

« L'antécédent est faux, vu que l'action de connaître n'implique aucune bassesse. Il y a donc quelque assimilation avec Dieu, parce qu'il est cause efficiente, principale, finale et exemplaire. D'ailleurs, l'acte résulte de la volonté comme instrument, et s'il est honteux, il ne se rapporte pas à Dieu, lequel n'est cause que par accident, et en tant qu'il permet le fait; mais sans que l'effet puisse lui être imputé.

« Dira-t-on que l'immoralité d'un acte, s'opposant à son assimilation avec Dieu, s'oppose aussi à la connaissance, attendu qu'il y a toujours assimilation entre le sujet et l'objet de la connaissance?

« Je nie la conséquence ; entre le sujet et l'objet il y a une assimilation par rapport au positif; mais non par rapport au privatif ; car les privatifs (tel est le fait de la laideur morale d'un acte, laquelle consiste dans la privation de la beauté), les privatifs ne sont pas connus par une ressemblance entre la privation et le sujet, parce qu'il n'y en a aucune, mais par leurs modes opposés, vu que le bien, en se connaissant, connaît aussi son opposé.

« Enfin, Dieu ne peut pas connaître l'infini, dit-on; or les faits individuels sont infinis, donc il ne les connaît pas.

« Je repousse la majeure ; si mon intelligence finie peut connaître le fini, pourquoi l'intelligence divine ne connaîtrait-elle pas l'infini? « Successivement, oui, disent les scolastiques, mais intuitivement, non ; et c'est de cette première manière seulement que Dieu connaît l'infini. » Distinction ridicule et qui implique contradiction : comment l'infini peut-il être infini par succession, quand la succession n'est rien autre que le fini?

« Je repousse également la mineure, car, selon nos théologiens, les faits particuliers ne sont pas infinis; ils auront une fin, de même qu'ils ont eu un commencement.

« On peut encore inférer d'Aristote (*Phys.*, liv. III), que

l'infini dans les choses naturelles n'est pas en acte, mais seulement en puissance, et notre intelligence finie comprend cet infini, attendu qu'elle peut multiplier des nombres à l'infini, comme le dit encore saint Thomas. »

Il faut encore relever dans cet ouvrage un ensemble de considérations sur le destin, la nature et la fortune, qu'appelait évidemment la discussion de l'épicurisme et du stoïcisme, sans parler des traités fameux d'Alexandre d'Aphrodise :

EXERCICE XLII

« Il y a deux sortes de nécessités : la première n'a d'autre cause que la cause première, comme le lever du soleil ; l'autre dépend d'un antécédent quelconque, immuable en soi, comme la chaleur du feu ; c'est pourquoi on la définit : la connexion immuable de la cause et de l'effet ; ainsi, tout ce qu'on perçoit y est compris soit comme partie, soit comme espèce, soit comme effet. Exemples : s'il y a le cœur, il y a l'animal ; si l'homme existe, l'animal existe : il y a de la chaleur, donc il y a quelque chose qui la produit. Le destin est la force des causes et des effets coordonnés. Il y a deux sortes de destin : l'un est commun à toute la nature ; ainsi, il est fatal que l'hiver soit quand le Soleil est dans le signe du Capricorne. De là vient qu'Aristote, dans ses *Météores*, appela époques fatales les différentes révolutions des mois ; l'autre se rapporte aux faits moins importants ; ainsi, je dirai qu'il m'a été fatal d'être lésé par Henricus Sylvius, quand je visitais la Bretagne : toute nécessité n'est donc pas une fatalité, car ce n'est point par fatalité, mais par une nécessité naturelle que le feu brûle ; autre chose donc est la nécessité, autre chose le destin. Les péripatéticiens, qui rapportent cette opinion à Aristote, livre I des *Météores* et livre V de la *Physique*, ne reconnaissent le destin que dans les choses naturelles qui ont un résultat inévitable.

« La nature est la puissance de Dieu dans tous les mouvements réglés ; elle est donc la même que la providence, mais ses effets sont moins éclatants. Il appartient, en effet, à la

même puissance de construire le ciel, de créer les Intelligences, et de faire sortir le moucheron du moucheron qu'elle a produit. Aristote prétend que Dieu et la nature ne sont qu'une seule et même chose (livre I du *Ciel*, texte 32). Dieu et la nature, dit-il, ne font rien en vain. Il ne présente pas celle-ci comme une auxiliaire, mais comme une puissance réglée qui explique les effets de la puissance infinie que nous appelons Dieu. Il désigne encore par le même nom cette puissance première du Créateur, au livre II du *Ciel*, texte 20, car, en parlant des astres et du ciel, il dit que la, nature ne fait rien témérairement, parce que, selon lui, la nature est la force de Dieu. Aussi la définit-il le principe du mouvement et du repos ; si elle est le principe du mouvement, elle-même n'a pas de commencement. Or, comme cela ne convient qu'à Dieu seul, il en résulte qu'Aristote regarde la nature comme l'égale de Dieu par la puissance. La fortune n'est rien : Aristote n'en a pas cherché la définition, non plus que les péripatéticiens. En effet, on ne dit pas : Qu'est-ce que la fortune, mais qu'arrive-t-il par la fortune ? La découverte d'un trésor que trouverait un vigneron en travaillant dans une vigne n'est pas la fortune, mais elle vient de la fortune. La cause accidentelle de la découverte est l'action de remuer la terre, mais cette action n'est pas la fortune ; donc celle-ci n'est pas cause, donc on ne dit en aucune façon ce qu'est la fortune, car ce n'est pas une force qui lie l'effet à la cause. Il en est de même de l'accident, qui n'a pas en lui sa cause, et qui n'est pas cause d'autre chose, comme son nom l'indique : αὐτόματον. Le sort diffère de la fortune en ce que (disait-on) la fortune est, par accident, la cause des événements, soit de propos délibéré, soit simplement par suite des impulsions de l'esprit. Mais les anciens voyaient autre chose dans le hasard : c'était pour eux l'αὐτόματον, la cause de toutes choses et du monde, parce qu'ils ne découvraient aucune cause ordonnatrice. Pour les Grecs, c'était un mouvement spontané ; les Latins se trompaient encore plus. Cependant, dit-on, le hasard produit des événements. Erreur manifeste, car le hasard n'est rien, et il ne fallait pas lui donner un nom. Je conclus que tout dépend de la seule Providence divine ; c'est elle qui a établi, dans la nature, des

causes secondes, mais qui respectent la volonté, comme je le montrerai ailleurs : immuables dans les révolutions des choses, elles sont désignées sous le vocable de « destin, » auquel les poètes ont accolé l'épithète d' « inexorable ». Vainement, nous tenterions de transformer un Dieu irrité en un Dieu clément grâce à nos prières et à nos sacrifices, selon la croyance du vulgaire. En effet, si Dieu est changeant, il n'est pas toujours le même ; si donc il est Dieu avant d'avoir changé, il n'est plus Dieu après ; car le vouloir qui est en Dieu est Dieu ; donc, s'il change sa volonté, il change sa divinité. Or, comme elle est une, ou plutôt infinie, si elle vient à manquer, nulle autre ne peut la remplacer, deux infinis étant impossibles ; en effet, il y aurait deux premiers principes, et, par conséquent, point de Dieu. »

L'*Amphitheatrum* se termine par une prière à Dieu « créateur et conservateur de toutes choses », qui ne manque ni d'élan, ni d'accent. Cette prière dut paraître édifiante au pape Paul V dont Vanini, en fils respectueux et docile, sollicitait l'approbation, et qui, « assis en sage modérateur sur le trône de l'Église, faisait revivre toutes les vertus des pontifes précédents ».

« La volonté suprême, animée du souffle divin, emporte mon âme, qui va tenter une voie nouvelle sur les ailes de Dédale.

« Qui osera mesurer la Divinité ineffable, qui n'a pas commencé, et la décrire dans les bornes étroites de l'esprit poétique ?

« Origine et fin de toutes choses, source et principe, but et terme de son être.

« Dans son repos, Dieu est tout. En tous lieux et en tout temps, distribué dans toutes les parties, il est tout entier dans chaque endroit.

« Aucun lieu, aucune région ne le renferment dans ses limites ; mais, tout entier à tout, il se dissémine librement dans l'espace.

« Sa puissance suprême est de vouloir ; son œuvre est une volonté invariable ; il est grand sans quantité et bon sans qualité.

« Chez lui, l'œuvre suit la parole ; il a parlé, et à sa voix tout a été.

« Il voit tout ; seul, il est dans toutes ses œuvres ; le passé, le présent et l'avenir, il prévoit tout éternellement.

« Toujours le même, il remplit tout de son être et soutient toute chose; il soutient l'univers, le meut et l'embrasse ; il le gouverne d'un signe de son sourcil.

« O Dieu bon, je t'en supplie, jette sur moi un regard, unis-moi à toi par un nœud de diamant : ton seul et unique but est de faire des heureux.

« Quiconque se réunit à toi, s'élève; uni à toi seul, il embrasse tout, à toi qui t'épanches sur tout et à qui rien ne manque.

« Jamais tu n'abandonnes un être qui a besoin de toi ; de ton propre mouvement, tu donnes tout à toutes choses ; à l'univers tu subordonnes tout et toi-même.

« Tu es la force de ceux qui travaillent, le port ouvert aux naufragés, la source éternelle qui répand la fraîcheur dans les eaux.

« Repos suprême, paix et calme de nos cœurs, tu es la mesure et le mode des choses, l'espèce et la forme que nous aimons.

« C'est toi qui es la règle, le poids, le nombre, la beauté ; toi qui es l'ordre, l'honneur et l'amour, le salut et la vie, le nectar et la divine volupté.

« Source de la sagesse profonde, lumière véritable, loi vénérable, tu es l'espérance infaillible, l'éternelle raison, la voie et la vérité.

« Gloire, splendeur, lumière désirable, lumière inviolable et suprême, tu es la perfection des perfections, le plus grand, le meilleur, l'un, le même. »

Bref, dans l'*Amphitheatrum*, Vanini passe en revue les opinions des principaux philosophes sur les grands problèmes de la morale et de la métaphysique. En se référant aux textes, il invoque surtout Aristote, Averroès, Pomponace et Cardan, mais sans s'incliner devant leur autorité : il garde toute son indépendance à leur égard ; il leur décerne d'enthousiastes éloges et, peu de temps après, s'il le juge équitable, il leur assène des épithètes violentes ou leur décoche de sanglantes

ironies. C'est, en somme, contre les scolastiques qu'il dirige l'effort de sa dialectique et de sa verve, parce qu'il les regarde comme des péripatéticiens dégénérés, coupables d'avoir défiguré la doctrine du maître et de l'avoir embroussaillée de distinctions et d'abstractions oiseuses. Il est permis de trouver un peu précaires ou sophistiques plusieurs des arguments par lesquels il défend la Providence contre des objections assez redoutables. La lecture complète de l'ouvrage offre de fréquentes occasions de constater l'impertinence cavalière du ton, l'allure détachée et sceptique de cet essayiste brillant qui, on le devine, plaiderait aussi bien le pour que le contre. Mais enfin, le fait est que Vanini affirme l'existence de Dieu et se pose en champion de la Providence. Ceux qui ne savaient pas lire entre les lignes pouvaient donc s'y tromper, et, malgré le tour un peu piquant de certains passages, malgré la relative hardiesse de certaines thèses particulières, croire à la bonne foi de l'auteur et même, sur les points capitaux, à son orthodoxie. Dans le *De admirandis naturæ arcanis* qui a soulevé tant de protestations et de colères, Vanini a-t-il été beaucoup plus téméraire, beaucoup plus agressif ?

Notons d'abord que le *De admirandis* revêt la forme du dialogue. Or, s'il est plutôt malaisé de laisser percer son incrédulité et surtout son athéisme dans un traité d'apologétique qui, comme l'*Amphitheatrum*, se présente sous l'aspect d'une exposition suivie et méthodique, il est, en revanche, beaucoup plus commode de glisser à travers les mouvants détours d'une conversation, qui souvent ne conclut pas d'une manière ferme, des pointes acérées contre tel ou tel dogme. L'auteur, si on l'accuse et s'il pratique plus la prudence que la dignité et la franchise, a toujours la ressource de désavouer les propos inconsidérés de l'interlocuteur compromettant, du personnage imaginaire auquel il refuse l'honneur d'être son interprète. Un observateur eût sans doute découvert quelque irrévérence dans le titre complet du précédent ouvrage, mais n'aurait-il pas été induit en défiance par cette expression, insérée dans le titre de ces dialogues : « la nature, reine et déesse des mortels » ? Les trois premières parties du *De admirandis naturæ arcanis* traitent du ciel, de la terre et

des animaux ; elles constituent une sorte de physique péripatéticienne, qui reproduit bien des aperçus déjà signalés dans l'*Amphitheatrum*, mais qui n'a guère pour nous qu'un intérêt de curiosité historique. Le quatrième livre, qui a pour objet la religion des païens, est de beaucoup le plus audacieux. Vanini y adopte une attitude critique qui donne aux affirmations déjà formulées par les autres libertins quelque chose de plus incisif et de plus mordant. Lui qui s'était proposé d'expliquer « les secrets de l'univers » grâce aux lumières acquises par la méditation et l'étude, il en arrive à rendre compte, d'une façon toute humaine et toute naturelle, des prodiges les plus merveilleux, ou du moins, il tâche de réduire le plus possible la part du miracle et l'intervention du surnaturel. Glanons dans ces dialogues quelques passages caractéristiques.

Alexandre interroge Jules César sur la naissance du premier homme. Jules César, après avoir cité Diodore de Sicile et Cardan, avance une hypothèse qu'il met élégamment sur le compte des athées : « D'aucuns ont rêvé que le premier homme était né de la pourriture de plusieurs cadavres de singes, de porcs et de grenouilles (matières qui, apparemment, auraient subi l'influence pratique des astres), car, entre la chair et les mœurs de ces animaux et celles de l'homme, il y a une grande ressemblance. D'autres, plus accommodants, ne donnent qu'aux Éthiopiens les singes pour ancêtres, parce qu'ils ont la peau de la même couleur... Les athées nous répètent à cor et à cris que les premiers hommes marchaient repliés sur eux-mêmes et à quatre pattes comme les brutes, et que c'est seulement par des efforts qu'on réussit à changer cette manière, qui peu à peu reprend ses droits dans la vieillesse. » Alexandre regrette que le péché originel ait fait se révolter les animaux contre l'homme : « Car nos premiers parents coulaient des jours heureux et pleins d'innocence aux Champs-Élyséens : tous les animaux leur obéissaient : ô âge d'or ! » — « Pourquoi gémir, répond Jules César ; après le péché l'homme commande encore à la brebis ; avant le péché, c'était le serpent qui... — Je vous comprends, murmure Alexandre, d'un air entendu. » — Et le bon apôtre de continuer : « Je voulais

dire que la faute d'Adam fut pour nous une heureuse faute, puisqu'elle nous valut un rédempteur, et qu'aujourd'hui, non seulement nous régnons sur les animaux, mais nous avons les anges pour pédagogues... »

Ailleurs, Jules César n'ose ébranler la foi d'Alexandre en la félicité éternelle ; mais ce qu'il en dit n'est guère fait pour la fortifier : « L'horreur du néant est naturelle à tous les animaux qui cherchent tous une durée sans fin, soit dans leurs descendants, soit par la renommée... On trouverait à peine un homme, même dans la plus grande misère, qui désirât la mort. Toutefois ceci ne prouve rien ; nous pouvons croire, d'après les promesses du Sauveur, que le monde tombera en ruines et que le jour du jugement arrivera... » Toute la fin de ce dialogue mérite d'être citée, notamment pour la piquante histoire que raconte Alexandre, et pour les idées que l'auteur emprunte à Machiavel :

ALEXANDRE

« .....A Amsterdam, un malheureux athée critiquait singulièrement ces derniers mots de Cardan, pour faire ressortir la simplicité des chrétiens, ajoutant que saint Paul avait bien mérité de la religion chrétienne, parce qu'il n'avait pas d'autre désir que d'élever les âmes chrétiennes dans cette simplicité... Comme je soutenais à cet athée que les chrétiens ne sont pas faibles d'esprit, ainsi que l'attestent les combats de tant de glorieux martyrs, ce blasphémateur rapportait ces luttes à une imagination exaltée, à la passion pour la gloire, et même à une humeur hypocondriaque. Il notait que toutes les religions, même les plus absurdes, avaient eu leurs martyrs ; que les Turcs, les Indiens, et de nos jours les hérétiques, avaient produit des confesseurs que les tourments n'avaient pas arrêtés. « Voyez, disait-il, combien de protestants anglais, sous le règne de Marie, ont subi la mort pour leur religion. » Dans mon zèle, je me mis à le traiter d'Antechrist.

JULES CÉSAR

Que répondit-il?

ALEXANDRE

Il se prit à rire. « Pourquoi riez-vous? » lui dis-je. « Parce « que tous les récits qu'on fait sur l'Antechrist ne sont que « des fables ; Paul n'affirmait-il pas déjà qu'il était sur le « point de paraître, tandis que voilà seize cents ans qu'on « l'attend? » Je répondais que Paul avait pu vouloir désigner Ebion et Cérinthe, qu'on était en droit de regarder comme de véritables Antechrists, puisqu'ils avaient voulu dépouiller Jésus de sa divinité; que, d'ailleurs, les hérétiques quittant la sainte Église catholique étaient appelés Antechrists.

JULES CÉSAR

Que répliqua cet insensé ?

ALEXANDRE

Il se tut pendant quelque temps, puis il s'écria : « O l'admirable sagesse du Christ ! » Je me sentis tout joyeux, croyant qu'il s'amendait; mais j'étais dans l'erreur, car il murmurait tout bas : « Le Christ, interrogé pour savoir s'il fallait lapider « la femme adultère, ne dit pas non, parce que la loi était for- « melle; mais il ne dit pas oui, parce qu'il aurait donné un « exemple de cruauté, ce qui aurait pu éloigner certaines gens de « sa doctrine. Il répondit donc : « Que celui d'entre vous qui est « sans péché lui jette la première pierre. » « Et personne n'osa « condamner la femme adultère! Une autre fois, les scribes lui « demandèrent s'ils étaient obligés de payer le tribut à César; « il n'osa pas dire non, dans la crainte d'être accusé du crime « de lèse-majesté; il ne voulut pas non plus dire oui, puisqu'il « renversait la loi de Moïse. Alors, comme un nouveau prince, « dont l'autorité encore chancelante promet de respecter les « vieilles immunités, mais qui, une fois affermi, refuse de « remplir ses promesses, Jésus dit : « Je ne suis pas venu

« détruire, mais seulement compléter. » Et plus tard, une fois « devenu fort, il renversa cette loi de fond en comble. Il « interrogea donc : « De qui est cette image ? — De César », « répondit-on. « Rendez à César ce qui appartient à César, et à « Dieu ce qui appartient à Dieu. » Telle fut la conclusion du « Christ. Les pharisiens lui ayant demandé au nom de quel « pouvoir il instruisait les peuples, il se vit dans un double « embarras. S'il avait dit : au nom du pouvoir humain, il était « taxé de mensonge, n'étant pas initié aux mystères des « Hébreux. Or, par crainte de ceux-ci, il n'osait pas affirmer « qu'il tenait son pouvoir d'en haut ; il demanda donc fort « habilement lui-même au nom de quel pouvoir Jean baptisait. « Par là il jetait les pharisiens dans la même perplexité : la « raison politique empêchait d'attribuer à Dieu la prédication « de Jean, car eux qui l'avaient repoussé se seraient ainsi con- « damnés. Ils n'osaient pas dire non plus que le baptême de « Jean était une invention humaine, car ils se seraient attiré la « fureur de la populace. Les actes du Christ sont donc fort « sages ; mais ce qui est le plus digne d'admiration, c'est d'avoir « annoncé la venue de l'Antechrist : c'était pourvoir à l'éternité « de la religion chrétienne ! » J'étais indigné, et je m'écriai : « Que dites-vous ? Quelle folie est la vôtre ? » — « Écoutez, me « dit l'athée ; les anciens prophètes de la loi ont prédit un « Messie qui serait un homme extraordinaire, orné de toutes « les vertus, et le plus digne d'hommage et de vénération. Ils « fournissaient ainsi l'occasion à plusieurs de se dire le Messie, « afin de s'attribuer ces éloges sublimes qui chatouillent le « cœur de tous les hommes. Le Christ, le plus sage de tous « les prophètes, prédit aussi qu'un nouveau législateur vien- « drait pour renverser sa loi ; qu'odieux au Seigneur, allié du « démon, il serait la sentine de tous les vices et la désolation « du monde : c'est pourquoi personne ne se donnera comme « l'Antechrist, personne ne voulant se couvrir de tant d'op- « probre et d'infamie ; or, l'Antechrist ne paraissant pas, la « loi chrétienne resta debout. » Je cherchai à réfuter ses exé- crables blasphèmes : les prophètes sacrés ayant annoncé que le Messie serait condamné à une mort ignominieuse, il fallait, pour s'exposer à un tel danger, être ou un insensé ou un Dieu ;

or, d'après son propre aveu, le Christ n'était pas un insensé, mais un être fort sage; donc il était Dieu.

JULES CÉSAR

Très bien ; mais l'athée ?

ALEXANDRE

Il me rétorqua qu'il est d'un sage de mépriser une vie courte, incertaine et pleine de labeurs, pour acquérir un nom immortel auprès de la postérité.

JULES CÉSAR

J'ai réfuté ces folies dans mon livre *Du mépris de la gloire*; mais vous pouviez répondre à cet athée, — je ne dirai pas à cet homme, mais à cette bête féroce, — que l'Antechrist sera un grand homme chez les Hébreux, regardé en quelque sorte comme un être d'une sainteté, d'une puissance et d'une origine divine.

ALEXANDRE

C'est ce que je lui objectai ; mais il ne put assez s'étonner que les Juifs fussent assez niais pour qu'aucun d'eux ne se donnât comme étant le Messie : entreprise bien facile, un philosophe instruit étant capable de réaliser les prophéties de Daniel et des autres prophètes hébreux, touchant l'Antechrist.

JULES CESAR

Étant à Venise, je vis un impur imposteur juif qui persuadait aux siens que le Messie devait se montrer au printemps prochain, aux premières pluies, avec les petites grenouilles...

ALEXANDRE

Ce dément ajouta qu'une seule chose lui paraissait vraie touchant l'Antechrist : sa mort honteuse. Les auteurs citent,

en effet, ces trophées et ces triomphes de la nouvelle loi : Isaïe fut scié en deux sous le roi Manassès, Jérémie lapidé par le peuple, Jean-Baptiste mis à mort, et le Christ suspendu à la croix.

JULES CÉSAR

Jésus-Christ fut crucifié parce qu'il le voulut bien. Mais que dirait-il à ceci : Moïse fut un législateur, et cependant il ne fut pas mis à mort ?

ALEXANDRE

C'est ce que je lui répliquai ; mais il nota qu'il y avait une différence entre Moïse et le Christ : celui-ci était toujours désarmé. Or, dit Machiavel, tous ceux qui voulurent soutenir la vérité sans avoir la force pour eux, périrent misérablement ; Moïse, au contraire, était toujours armé ; en une seule fois, il fit mettre à mort vingt-quatre mille idolâtres qui s'opposaient à sa loi. Quand les Juifs, chassés par un édit royal, quittèrent l'Égypte qu'ils infestaient de la gale et de la lèpre, Moïse se mit à leur tête ; sur son conseil, ils emportèrent frauduleusement beaucoup d'or et d'argent, et, après avoir surmonté de nombreux périls et marché durant sept jours, ils parvinrent en un lieu sûr ; c'est pourquoi Moïse consacra ce septième jour à Dieu, pour montrer que la Divinité favorisait son pouvoir. Le peuple, ainsi disposé, resta facilement sous la domination de Moïse.

JULES CÉSAR

On lit ces rêveries dans Justin, et j'ai démontré toute leur fausseté dans mon *Apologie* [1].

ALEXANDRE

Je signalai également à mon athée les erreurs de Justin, pour l'empêcher d'aller plus loin ; mais il louait Moïse de ce que, tout vivant, il s'était jeté dans l'abîme, afin que le peuple,

1. Dans son *Apologie de la religion juive et de la religion chrétienne.*

ne le voyant plus, crût qu'il s'était élevé au ciel ; si l'on avait trouvé son cadavre, jamais il n'eût été rangé parmi les dieux! J'objectai les autres patriarches dont les restes étaient demeurés au milieu du peuple, et qui, pourtant, n'en étaient pas moins en odeur de sainteté. « Mais, répliqua-t-il, Moïse ambitionnait « une gloire bien supérieure à celle des patriarches ; aussi « prétendait-il que Dieu avait dit de lui : Je t'ai constitué le « Dieu de Pharaon. Alors, pour être regardé comme un dieu, « il voulut qu'il fût bien attesté qu'il n'était pas sujet à la « mort. » Sur ce, je me récriai contre tous ces athées de Hollande : « Votre Cardan, me répondit-il, en a fait autant pour « Élie, car il a écrit ces lignes : Pline se jeta spontanément « dans l'Etna pour se faire une grande renommée, soit qu'il « voulût être adoré comme un dieu qui s'était élevé dans les « cieux, ainsi qu'on le rapporte du prophète Élie ; soit que, son « corps une fois retrouvé, on conçût du moins une grande « admiration pour son courage. »

JULES CÉSAR

Laissons là toutes ces fables !

ALEXANDRE

Soit, et parlons de la religion des païens.

JULES CÉSAR

Empédocle regardait les quatre éléments comme étant la Divinité ; Héraclite, le ciel et la terre ; Thalès, l'eau ; Anaximène de Crotone, l'air ; Socrate, Xénophon et Xénocrate, le soleil, la lune et les astres.

ALEXANDRE

Voilà des erreurs qui me déconcertent chez des hommes si doctes ; car, tous ces êtres ou éléments étant finis, ces philosophes niaient par là-même le principe suprême et indépendant, qui est Dieu. Quelle fut l'opinion du divin Platon ?

JULES CÉSAR

Il ne craignit pas d'affirmer que le monde est dieu.

ALEXANDRE

Comment cet homme divin tomba-t-il dans une faute aussi grossière ?

JULES CÉSAR

Ne voyant rien de plus parfait que Dieu, et considérant le monde comme un être entièrement parfait, il fut amené à les confondre.

ALEXANDRE

J'avoue que le monde est parfait, car s'il lui manquait quelque chose, la cause première et efficiente serait dans un ouvrage perpétuellement imparfait, qu'elle ne saurait ou ne voudrait pas perfectionner : hypothèse ridicule et impie ! Dieu serait lui-même imparfait et ne pourrait pas faire une œuvre différente de lui.....

JULES CÉSAR

Empédocle reconnut la génération dans le monde, d'où résultait la reproduction perpétuelle des êtres. Or, si le monde était parfait, il n'y aurait rien de nouveau, et, par conséquent, point de génération.

ALEXANDRE

Ce raisonnement d'Empédocle n'est pas loin de la vérité.

JULES CÉSAR

Je n'en connais pas de plus absurde.

ALEXANDRE

Comment donc ?

JULES CÉSAR

Il en résulterait que le monde serait parfait à cause de son imperfection !

ALEXANDRE

Quelle conclusion !

JULES CÉSAR

Écoutez : d'après Empédocle, le monde est imparfait, parce qu'il est dans un travail continuel de reproduction ; mais ce qui est continuel est parfait, comme l'éternité, qui est une et toujours la même ; la génération, au contraire, est une imperfection, par ce fait même qu'elle consiste dans le changement.....

Et plus loin :

ALEXANDRE

Je m'étonne que Platon ait dit que Dieu avait produit le monde, car tout ce qui est engendré est de la même espèce, ou du même genre, ou de la même essence que l'être dont il provient.

JULES CÉSAR

Je répondrai que Platon ayant lu les anciennes prophéties sur le Fils, et ne pouvant pas comprendre l'unité en trois personnes, appliqua les paroles des prophètes au sensible, c'est-à-dire au monde. Le fils de Dieu fut engendré par Dieu, qui, se comprenant lui-même, engendra un fils qui lui fût semblable ; c'est pourquoi l'intelligence est égale au sujet qui connaît, et, par conséquent, à l'objet connu. De plus, Dieu, étant immatériel, infini, et, par conséquent, indivisible, engendra un Dieu qui ne fît qu'un avec lui, et, puisqu'il n'y a aucune distance entre le sujet connaissant et l'objet connu, ils sont égaux entre eux, tous deux n'ont qu'une volonté, qu'un esprit ; ils ne font qu'un.

ALEXANDRE

Vous raisonnez avec tant de force que vous pourriez convaincre les philosophes qui se rient du mystère de la Trinité comme d'un fait chimérique et impossible. Jamais, cependant, je ne voudrais me lier à votre argumentation subtile, car

vous pourriez, à force de génie, élever les fables des poètes au niveau de la raison. Mais d'après quelle loi les anciens philosophes ont-ils véritablement et pieusement honoré Dieu?

JULES CÉSAR

D'après la loi naturelle seulement, car la nature, qui est Dieu (étant le principe du mouvement), a gravé cette loi dans le cœur de tous les hommes. Quant aux autres lois, ils les regardaient comme des fictions et des leurres, non pas inventés par quelque mauvais génie, mais par les princes pour l'éducation de leurs sujets, et par les prêtres, en vue des honneurs et des richesses. Ces lois, ils ne les confirment point par des miracles, mais par l'Écriture, dont on ne voit nulle part l'original, qui cite des miracles, qui fait des promesses aux bons et des menaces aux méchants, mais seulement pour une vie future, afin que la fraude ne soit pas découverte ; car, une fois mort, on ne revient pas ! Et c'est ainsi que la plèbe ignorante est contenue dans l'esclavage par la crainte d'un Dieu suprême qui voit tout, et qui sanctionne tout par des peines ou des châtiments éternels. Voilà pourquoi l'épicurien Lucrèce a dit dans ses vers que ce fut la peur qui, la première, créa les dieux dans le monde.

ALEXANDRE

Comment les pères de la sagesse romaine ont-ils pu céder à tant de superstitions?

JULES CÉSAR

Il ne faut pas en être surpris : cette religion était uniquement pour la foule, qui se laisse duper facilement, et non pour les grands et les philosophes : Les grands n'y voyaient qu'un moyen de conserver et d'étendre l'empire. On promettait des récompenses éternelles à ceux qui mouraient pour la république, comme aujourd'hui chez les Turcs. On accordait à des hommes les honneurs divins, afin que la gloire de l'apothéose enfantât des héros, car on mettait au rang des dieux les

héros les plus illustres ; on faisait des sacrifices pour que la vue du sang encourageât les jeunes gens à frapper l'ennemi. C'est pourquoi encore, chez les Lacédémoniens, les dieux étaient tout armes, afin que la jeunesse les priât tout en armes, et non en pliant les genoux ou en pleurant (ce qui est une marque de pusillanimité). Quant aux philosophes, ils comprenaient que ce n'étaient là que des fables, mais ils se taisaient par crainte de la puissance publique. Aristote savait que les Athéniens avaient condamné Socrate à mort ; aussi s'enfuit-il d'Athènes en disant qu'il voulait épargner aux Athéniens un nouveau crime contre la philosophie.

ALEXANDRE

Mais la religion des païens était fausse ! Comment était-elle appuyée sur des miracles et des prodiges si nombreux et si extraordinaires ?

JULES CÉSAR

Interrogez Lucien : il vous répondra qu'il ne faut voir là que des impostures des prêtres. Quant à moi, pour ne pas avoir l'air de ne vouloir pas répondre, je rapporte toutes ces merveilles à des causes naturelles..... »

A son tour, Vanini est conduit à se demander d'où provenait la vertu prophétique des sibylles : « Le prophète est aussi loin de l'homme ordinaire, que l'homme l'est de la brute, s'écrie Cardan... Son âme est comme un intermédiaire entre nous et l'Ame universelle qui, elle-même, nous rattache à l'Intelligence suprême... Car, si le corps est faible et languissant, les sens intérieurs sont plus purs, et l'âme, commençant à se libérer de la matière et à rejoindre son principe, saisit mieux les images des choses futures... » Déjà, Aristote pensait que les mélancoliques peuvent prévoir de loin, à cause de la force de leur humeur, et qu'ils ont l'imagination prompte à recevoir l'impression des choses célestes. Jules César, se fondant sur certains vers de Virgile, insinue que les sibylles ont annoncé la venue du Christ ; mais peut-être, confesse-t-il,

étaient-elles surtout inspirées alors par la lecture des livres prophétiques des Hébreux. Quant aux démoniaques, ce ne sont apparemment que des malades, à l'imagination tumultueuse et confuse, aux nerfs surexcités, et qui ressortissent aux soins de la médecine. Objectera-t-on que certains « possédés » s'expriment brusquement en plusieurs langues qui, auparavant, leur étaient étrangères ? L'expérience montre que, pendant les chaleurs de l'été, ceux qui éprouvent la fièvre chaude prononcent souvent des mots d'une langue qu'ils ignoraient ; que des personnes sobres, et d'ailleurs presque stupides de nature, deviennent, après avoir bu plus que de coutume, non seulement spirituelles et éloquentes, mais polyglottes comme les apôtres ! Faut-il s'étonner si de l'eau froide (en l'espèce, de l'eau bénite), tombant à l'improviste sur leur tête surchauffée, calme l'impétuosité de leurs humeurs et la fermentation de leurs esprits agités ? Ces pointes ironiques n'empêchent pas Vanini de proclamer bien haut, cette fois encore, sa soumission à la sainte Église romaine qu'il accuse, du reste, en termes peu voilés, d'engendrer la crédulité : « En Espagne et en Italie, tout le monde croit aux démoniaques ; en France, quelques-uns à peine ; en Allemagne et en Angleterre, personne. A mon avis, cette différence n'est pas imputable au climat, car, lorsque le catholicisme était florissant dans ces deux derniers pays, on y comptait beaucoup d'énergumènes... » Sous couleur de railler les superstitions grossières des païens ou des fétichistes, Jules César tourne en dérision la vénération dont les chrétiens entourent les images du culte, et l'usage des ex-voto. Il indique par quels procédés fallacieux les prêtres maquillent les statues des saints et, par exemple, leur font verser des larmes de sang. « Si quelqu'un courait un danger, ajoute-t-il, il implorait les dieux. Quand il échappait au péril, il était tenu d'en rendre grâces au ciel, sous peine d'être déclaré impie par le pontife ; quand l'événement ne répondait pas à son attente, et qu'il survivait cependant à son malheur, les prêtres affirmaient que ses mauvaises actions avaient dissuadé les dieux d'exaucer sa prière. A l'homme pieux qui avait été dupe, ils promettaient la miséricorde qui, en ce monde, éprouve les bons, mais qui les récompense là-haut.

Quant à celui qui avait péri, il ne pouvait pas venir accuser les immortels ! C'est ainsi que le clergé jouait le peuple. »

De même, les augures ne sont que des fables inventées par les prêtres pour arriver aux honneurs et à la fortune, et par les chefs ou souverains, pour maintenir la multitude dans l'esclavage ou pour obtenir d'elle, dans les circonstances critiques, un dévouement aveugle. C'est ce que démontre Vanini, en s'appuyant sur la religion et sur l'histoire romaines, en renvoyant dos à dos les défenseurs des auspices et des présages : Mercure Trismégiste, Plotin, Jamblique et les autres platoniciens, Aristote, Théophraste, Thémistius, les pythagoriciens et les Égyptiens, Varron et même Agrippa qui rapporte les augures à l'intervention du démon de la lune, appelé Hasmodeï. Il se dit éclairé par « l'astre resplendissant de la très illustre religion romaine, par saint Thomas d'Aquin, l'ange des docteurs et le docteur des anges, qui a écrit un ouvrage sur les sortilèges ». Mieux vaudrait encore attribuer les augures aux intelligences célestes qu'au démon, contrairement à l'opinion des néo-platoniciens d'après lesquels chaque homme est accompagné ici-bas par deux génies : les sceptiques ne se feraient pas faute, en présence des fléaux qui accablent chacun de nous et des accidents immérités dont nous sommes les victimes, de souligner l'impuissance du « bon génie », vaincu trop fréquemment par le mauvais ! Ce ne serait là, au demeurant, qu'un paradoxe. Vanini relate, à ce sujet, une conversation qu'il aurait eue à Amsterdam avec un athée. N'oublions pas qu'il aime à pratiquer cette habile mais peu franche manière d'envelopper, dans une anecdote ou une conversation plus ou moins fictive, les coups perfides qu'il veut porter à l'orthodoxie.

JULES CÉSAR

« Il y avait à Amsterdam un athée qui soutenait pareille erreur. Poussé par je ne sais quel funeste et misérable destin, ce blasphémateur me disait : « D'après le texte des Écritures, « on peut inférer que le pouvoir du démon l'emporte sur « celui de Dieu même. En effet, ce fut contre la volonté de « Dieu qu'Adam et Ève tombèrent dans le péché et perdirent

« le genre humain ; et quand le Fils de Dieu vint au monde « pour remédier à ce mal, le démon excitant les esprits à le « condamner, le Christ assura que c'était l'heure du démon « et de la puissance des ténèbres, et il finit par une mort « infâme. On peut dire aussi, d'après les mêmes Écritures, « que la volonté du démon est plus efficace que celle de « Dieu ; *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés* ; et « cependant il y en a bien peu qui se sauvent ! Le démon « veut que tous les hommes soient damnés, et ils se damnent « presque tous. Sur toute la vaste étendue de la terre, les « catholiques romains peuvent seuls avoir part au salut ; « c'est-à-dire une certaine partie des habitants de l'Italie, de « l'Espagne et de plusieurs provinces de la France, de l'Alle- « magne et de la Pologne. Si de ce nombre vous retranchez « les juifs et les hérétiques qui se cachent, les athées, les blas- « phémateurs, les simoniaques, les adultères, les sodomites, « qui ne possèderont point le royaume des cieux, à peine « trouverez-vous un élu dans un million d'hommes. Sous « l'ancienne loi, toute la terre était vouée au démon ; les « Hébreux seuls, dont le pays n'avait pas seulement l'étendue « de la Grande-Bretagne, adoraient le vrai Dieu. Encore « abandonnaient-ils souvent sa loi ; et lorsqu'ils y étaient le « plus attachés, ils se voyaient accablés par le démon de « mille manières différentes. » C'est ainsi que parlait ce blasphémateur.

ALEXANDRE

Que lui répondiez-vous ?

JULES CÉSAR

Qu'à peine le démon avait-il songé à s'égaler à Dieu, qu'il avait été aussitôt précipité dans les enfers pour y subir un châtiment éternel ; que Dieu avait permis la chute de nos premiers pères pour confondre le démon, car il avait abandonné celui-ci dans sa chute, et il avait sauvé l'homme, non au moyen d'un ange, mais en soumettant à la nature humaine son propre Fils, qui s'était offert en holocauste. Bien plus, le

démon, voyant avec effroi que son règne allait finir par la mort du Christ, agaça les nerfs de la femme de Pilate afin que le Fils de Dieu ne fût pas condamné à mort ; mais le Christ triompha. Le démon, qui avait vaincu sur l'arbre, fut vaincu sur l'arbre ; le prince du monde fut replongé dans les enfers, où le Fils de Dieu l'enchaîna comme un chien qui ne peut qu'aboyer inutilement, et d'où il revint triomphant et chargé de dépouilles... Beaucoup sont appelés et peu sont élus ; il n'y a personne cependant qui, malgré les amorces de la chair, ne reconnaisse un Dieu suprême et auteur de tous les biens, et qui ne déteste Satan comme l'instigateur de tous les vices et le plus infâme esclave. Si plusieurs sont punis par des supplices, c'est pour être tombés volontairement dans le mal, et non parce que le démon les y a poussés : le grand nombre des réprouvés prouve la misérable condition du démon, car personne ne descend aux enfers sans augmenter ses peines.

ALEXANDRE

Vous discutez si bien contre les athées, que tout le monde doit vous regarder à juste titre comme leur antagoniste. Ainsi les platoniciens se sont trompés en disant que le bon génie de l'homme était inférieur au mauvais...

JULES CÉSAR

Je sais bien que nous, chrétiens, nous sommes gardés par des anges, en l'honneur desquels (que les hérétiques frémissent et meurent d'effroi !) le pasteur du troupeau de Dieu, le pape Paul V, revêtu des droits du Christ sur la terre, a institué une liturgie particulière... »

Les apparitions sont dues soit aux stratagèmes des puissants, qui trompent le peuple par calcul, soit à des vapeurs flottant dans l'air, soit à des effets de miroirs, soit aux hallucinations d'esprits exaltés, soit même, peut-être, à l'action des Intelligences immatérielles qui meuvent les cieux et qui annoncent ainsi aux hommes les prodiges futurs. Vanini cite, à ce propos, Corneille Agrippa, Cardan et Pomponace. Puis,

craignant sans doute de s'être avancé un peu loin, il noie en quelque sorte ses négations, qui entament bien des récits de l'Évangile ou de la Vie des saints, dans des dissertations trop copieuses touchant les éclipses, les comètes, le rayonnement solaire, etc... Prudemment, dans ce dialogue de neuf pages, il a glissé ces quelques lignes : « Croyons avec humilité aux saintes apparitions grégoriennes ; car je ne suis pas de l'avis des athées qui traitent ces choses d'inventions faites par quelque petit prêtre pour soutirer de la monnaie aux dévotes. » Les chrétiens attribuent les oracles au démon. Comme il n'existe aucun décret de l'Église à ce sujet, Vanini, d'accord avec Pomponace, rejette cette interprétation, sous prétexte que les démons « n'ont pas la connaissance des choses particulières ». Ces réponses miraculeuses, on peut les rapporter aussi aux Intelligences motrices ; celles-ci connaissent tout ce qui concerne le monde sublunaire et s'en occupent suivant l'arrêt de la Cause première qui, par leur intermédiaire, se manifeste ici-bas. Comment se fait-il, interroge Alexandre, qu'aujourd'hui il n'y ait plus d'oracles ? Et Jules César, qui représente Vanini, d'invoquer les explications fournies par Plutarque et par Aristote, tout en y mêlant insidieusement des considérations sur la naissance, le développement et la mort des religions, et sur le secours utile qu'offre le miracle à toute religion qui s'établit :

JULES CÉSAR

« Tout ce qui existe est de la même espèce, laquelle commence, vit, et finit par se corrompre ; alors se produit une génération nouvelle, avec des dispositions nécessairement contraires aux dispositions précédentes. Cette règle s'applique non seulement aux individus humains, mais aux villes, aux royaumes, aux religions, comme Aristote semble en convenir, et comme le prouve ce raisonnement vulgaire : tout ce qui s'élève tombe ; tout ce qui croît vieillit. L'expérience historique nous montre qu'il en est de même des empires et des religions ; mais, comme les objets sont plus nobles et relèvent moins du domaine des sens, ils durent plus longtemps. C'est

ainsi que Platon a écrit ces lignes : « Puisqu'il est vrai que « tout ce qui est produit est sujet à se corrompre, une telle « constitution ne peut pas toujours durer ; et cela est vrai « non seulement des plantes, mais encore des animaux ter- « restres. » On pourra en conclure que les oracles ont commencé et ont fini, et que tout individu engendré est corruptible ; et, comme la génération suit la corruption avec des dispositions contraires, une religion qui tombe est suivie d'une religion opposée qui la remplace. Qu'y avait-il chez les païens de plus illustre et de plus sacré que le nom de Jupiter ? Quel nom est aujourd'hui plus avili et plus exécré ? Ainsi donc, quand la religion des païens s'affaiblissait et se désagrégeait, la corruption devait nécessairement en attaquer d'abord les rites organiques, je veux dire : les oracles, qui dès lors disparurent et furent remplacés par les rites d'une religion nouvelle et diamétralement opposée à la précédente. Mais, comme les hommes ne passent pas facilement d'une religion à une autre, il faut des miracles pour asseoir la nouvelle : il n'en est aucune qui n'ait eu les siens à sa naissance. A cet effet, les corps célestes choisissent un homme à qui ils accordent la puissance d'opérer des miracles, afin de stimuler les esprits : toutes les vertus qu'ils ont dispersées dans les végétaux, les pierres et tous les animaux, ils les réunissent et les donnent à un seul homme, pour qu'il soit regardé comme un autre Dieu. Dès que quelqu'un veut résister à l'établissement de la nouvelle religion, les Intelligences célestes l'effrayent par des songes, par des apparitions épouvantables... Aussi, lorsque cessera l'influence des cieux, la loi ira s'affaiblissant jusqu'à ce qu'elle périsse entièrement. « Nous ne devons « pas ignorer, dit Albert, que les vertus naturelles ne durent « qu'un certain temps, et qu'il en est de même des vertus et « des images, une vertu céleste ne diffusant son influence que « pendant un certain temps ; ensuite, l'image inutile et brisée « reste froide et sans vie ; de là vient que certaines images « n'ont plus aujourd'hui l'effet qu'elles avaient autrefois. »

Cardan, en suivant les horoscopes d'un grand nombre de législateurs, s'efforce de prouver que les religions sont l'œuvre des étoiles. Il ajoute une autre raison, d'après les philosophes,

et surtout d'après Platon et Aristote, qui considèrent le monde comme éternel, et pour qui rien n'est infini, rien ne l'a été, rien ne le sera selon l'espèce, parce qu'aucun individu, provenant de ce qui est corruptible, ne peut être éternel. C'est pourquoi, les coutumes et les rites qui sont aujourd'hui en vigueur l'ont été plus de cent mille fois et le seront derechef autant de fois qu'ils l'auront été. Il n'y a rien de nouveau ici-bas ; rien n'est ou ne sera qui n'ait déjà été, et, cette vicissitude étant éternelle, il faut qu'elle ait une cause de même nature. On ne peut rechercher cette cause que dans le monde céleste, en Dieu et dans les Intelligences ; c'est donc par l'influence des corps célestes, conduits par des Intelligences qui obéissent à Dieu, que les religions naissent, se développent et meurent. Plutarque dit : « Il ne faut peut-être pas s'étonner que, sous « l'influence diverse de la fortune, les choses humaines « reviennent, dans la suite des temps, à leur état primitif : soit « que la foule innombrable des faits de ce monde fournisse à « la fortune une occasion facile et féconde de produire des « ressemblances, soit que la série des événements soit ren- « fermée en certains nombres déterminés : il devient alors « impossible que le cours et les révolutions des choses ne « fassent pas se répéter des faits qui ont déjà eu lieu. » Si quelqu'un désire en trouver une preuve évidente, qu'il lise l'histoire ; il verra que les astres se sont toujours beaucoup occupés des rois, des royaumes, des cités, en un mot, de tout ce qu'il y a de grand. Aussi, dès qu'un changement menace, même de loin, voit-on des signes et des prodiges dans le ciel, les plantes et les éléments, chez les brutes et chez les hommes. Depuis Capys jusqu'à Jules César, il y a un espace d'environ mille ans ; on trouva néanmoins dans le tombeau de Capys une table d'airain sur laquelle il était écrit que César serait assassiné au Sénat. A cet exemple frappant j'en joindrais beaucoup d'autres qui ne le sont pas moins, si je voulais faire ici de l'histoire. Je dirai seulement que les rois sont établis par Dieu et que les corps célestes veillent à la prospérité des empires. Qu'on se demande par quel moyen humain Romulus devint si tôt roi, de pasteur qu'il était ; par quel artifice Rome devint en si peu de temps la maîtresse du

monde. En réfléchissant bien, on saisira là une intervention des dieux. Après avoir lu Justin, que dirons-nous de Cyrus, de Hiéron, d'Habidas? Quant à moi, je suis confondu! Il ne faut donc pas être surpris si, pour l'avantage des hommes, Dieu et les corps célestes ont encore une plus grande sollicitude envers les lois et les religions qu'envers les rois et les empires, qui sont moins durables et moins nobles.

Quand même notre religion serait fausse, — pourvu qu'on la croie vraie —, elle est capable de dompter la férocité, de réprimer les passions, de soumettre les sujets au prince. C'est par les corps célestes que sont inspirés les législateurs, ceux qui annoncent la volonté divine et qui méritent à bon droit le titre de fils de Dieu. A celui qui contemple, sinon des yeux, du moins par la pensée, l'organisation de l'univers, tout cela ne paraît pas contraire à l'ordre de la nature. En examinant les choses telles qu'elles sont, on trouvera du bien et du mal dans les plantes, les minéraux, les brutes et les hommes : les empires passent aussi des meilleures institutions aux pires; tantôt c'est une loi honteuse qu'on vénère, tantôt c'est une loi très-sainte; pour se perfectionner, le monde a besoin de traverser ces vicissitudes. A sa naissance et à sa mort, chaque religion fait des miracles, — jamais quand elle est en vigueur : cela provient de ce que les conjonctions les plus puissantes des planètes n'ont lieu qu'à de très longs intervalles, et les astronomes établissent que c'est à ces époques que se montrent les religions nouvelles, et que tombent les anciennes. En voici une raison décisive : quand les grandes conjonctions des astres procurent une puissance plus considérable aux choses d'ici-bas, elles donnent lieu à des événements remarquables. D'un autre côté, la volonté des hommes est changée, parce que l'imagination, dont se sert l'intelligence pour persuader la volonté, est soumise au ciel; c'est pourquoi l'homme sage qui aspire à l'honneur sacré d'un nom immortel, prévoyant l'avenir, se proclame un prophète envoyé de Dieu. Tout ce qui est nécessité par la puissance des astres devient alors miraculeux : il le rapporte au pouvoir qu'il s'attribue faussement, en sorte que le peuple abusé l'admire et l'adore, et l'on tient pour des miracles les événements qui succèdent

à de longues circonvolutions célestes et qui, cependant, n'excèdent pas les forces de la nature. On peut donc répondre à la question proposée en disant que les oracles ont cessé parce qu'ils ont commencé; car tout ce qui a commencé doit finir... Le temps est éternel par rapport au mouvement que l'éternel moteur ne manquera jamais de produire ; mais les êtres ne peuvent pas être infinis dans leur espèce ; aussi ceux qui ont péri renaîtront-ils après de longues évolutions célestes, selon l'espèce, mais non selon l'individu, comme l'a rêvé Platon. — Tels sont les faits merveilleux que nous révèle notre subtile philosophie ; mais, attaché à la foi chrétienne, je les repousse et je les ai repoussés en mon for intérieur, avant d'en parler par manière de plaisanterie.

ALEXANDRE

Enfin que pensez-vous des oracles ?...

JULES CÉSAR

Que ce sont des impostures des prêtres.

ALEXANDRE

Mais comment la fraude n'était-elle pas découverte ?

JULES CÉSAR

La crainte du pouvoir public empêchait les philosophes de protester. Nous devons, malgré tout, rendre grâces à Lucien, qui dévoila les supercheries de ces imposteurs.

ALEXANDRE

Citez-moi, je vous prie, quelques passages de ses écrits.

JULES CÉSAR

Ces écrits sont dans ma bibliothèque ; je vous les prêterai, mais pour vous seul. »

Après avoir énuméré les trois moyens qui, selon les péripa-

téticiens, sont susceptibles de rappeler l'âme dans le corps, moyens qui lui paraissent d'ailleurs absurdes, Jules César, très orthodoxe comme chacun sait, déclare « qu'il ne faut admettre comme réelles que les résurrections dont parlent l'Écriture et les décrets des pontifes de l'Église ». Quant à l'extase, où les néo-platoniciens voient le degré suprême de la contemplation et le détachement souverain d'une âme qui, abandonnant les espèces créées, s'unit au Divin, — c'est, pour lui comme pour Galien, une folie passagère. « C'est l'arrêt des fonctions de l'âme : les extatiques sont plongés dans un engourdissement profond ; ils ne sentent pas les blessures qu'on leur fait... Toutes les facultés de perception et d'attention sont accaparées par un seul objet. D'après les historiens, les stupides moines turcs, comme du reste les femmelettes, tombent souvent en extase. » Bref, Jules César rapproche cet état de la léthargie et de la syncope. Ironiquement, il note que l'épilepsie est dénommée en France « le mal Saint-Jean ».

Toutes les prétendues sorcelleries s'expliquent par des causes naturelles. « Les vieilles sorcières, toujours pauvres, qui se nourrissent de châtaignes et de lupins, lorsqu'elles ne jeûnent point, qui fréquentent les cimetières et manient les cadavres, qui habitent de petites cabanes dans des vallées marécageuses et font halte sous les noyers aux exhalaisons perfides, ont, par suite, une haleine et une odeur fétides qui, pénétrant par les pores et par la respiration, attaquent les poumons des enfants et, peu à peu, les empoisonnent. En outre, nos facultés inférieures étant soumises à l'imagination, les « esprits » obéissent à son appel et abondent pour ainsi dire dans le sens du désir : la femme enceinte imprime à l'enfant qu'elle porte dans son sein l'image de l'objet qu'elle a convoité ; la haine concentre dans le feu des regards les esprits irrités. C'est ainsi que les sorcières peuvent « jeter des sorts ». Convient-il de se fier aux songes ? Pas trop, répond Jules César, qui fournit aussitôt ses raisons :

JULES CÉSAR

« Qu'est-ce que la faible image d'une petite vérité, qui ne luit qu'au milieu de nuages trompeurs ? D'après les règles

de l'astronomie, les songes auraient dû être pour moi très véridiques, car la Lune, qui préside à la nuit, et que Ptolémée regarde comme la source de la divination, la Lune est le signe qui dominait à ma naissance. Et pourtant, c'est à peine si les songes m'ont cinq fois annoncé l'avenir sans me tromper ; et encore ces songes avaient-ils un rapport étroit avec mes pensées de la journée. C'est pourquoi, j'estime que les songes ont pour cause matérielle la connaissance antérieure de ce que nous avons vu, connaissance souvent imparfaite et obscurcie, jointe à la variété des aliments et des affections, — et, pour cause efficiente, le mouvement des esprits. Aussi Cardan avoue-t-il qu'il aurait volontiers reconnu que nos âmes viennent du séjour céleste, si on lui avait prouvé que les enfants ont eu des songes dès les premiers jours de leur naissance : « Car, dit-il, tout rêve est une réminiscence ; mais « les enfants nouvellement nés ne peuvent avoir un souve- « nir qui supposerait une connaissance qu'ils n'ont pas ; donc, « ils ne peuvent avoir aucun songe. Que si l'on soutenait le « contraire, — et la preuve serait malaisée —, il faudrait « confesser que cette connaissance est d'origine céleste. » Je ne dis point cela pour démontrer que l'âme est mortelle, mais pour indiquer que les songes ne sont pas une preuve du contraire. Je ne pense pas non plus mériter le blâme de nos théologiens, qui, sous l'inspiration de principes célestes plus élevés, rapportant les songes divins des prophètes hébreux, d'après le témoignage de l'Écriture, et nous défendant d'ajouter foi aux songes, s'en servent cependant comme d'un argument en faveur de l'immortalité de l'âme.

ALEXANDRE

Dites-moi, je vous prie, mon cher Jules, quelle est votre opinion sur l'immortalité de l'âme.

JULES CÉSAR

Permettez-moi de n'en rien faire... »

Plus loin, Alexandre lui fait remarquer que, dans l'*Amphithéâtre*, il a donné comme une preuve de l'éternelle Providence

cet événement prodigieux : « un enfant, né lors de la conjonction de quatre planètes, dans le signe et à la date indiquée par l'horoscope, aurait parlé le jour même, et dévoilé l'avenir au roi son père. Or, maintenant, Jules César dénie toute authenticité à cette prophétie... » A quoi Jules César de répliquer : « J'ai écrit dans l'*Amphitheatrum* bien des choses que je ne pensais pas ; ainsi va le monde. » L'aveu est précieux à enregistrer ! Au surplus, Alexandre ne s'en étonne pas, car, à ses yeux « le monde, exception faite pour les princes et les prêtres, est une cage pleine de fous ».

Quelle illusion de se figurer que les démons guérissent telle ou telle maladie, soit en fascinant le malade, soit en utilisant les vertus des plantes médicinales ! Il y a, dans les végétaux, les minéraux et les pierres, différentes vertus qui manifestent leurs propriétés, soit directement, par contact ou absorption, soit médiatement, à l'état d'émanations ou de vapeurs, soit d'une façon occulte. Pline, Galien, Marsile Ficin, d'autres encore, ont indiqué bien des moyens thérapeutiques ignorés du vulgaire et qui, cependant, n'ont rien de « proprement merveilleux ». Il faut tenir compte aussi de ce que l'on appellerait aujourd'hui l'auto-suggestion. Il importe, d'ailleurs, de bien contrôler les circonstances et la vraie qualité de certaines guérisons, dites miraculeuses. Vespasien, comprenant que l'autorité se consolidait et s'accroissait grâce à la religion, voulut, à l'exemple de Numa Pompilius et de Romulus, paraître revêtu d'un pouvoir divin. Je le soupçonne d'avoir gagné deux de ses sujets par des prières et de l'argent (que ne peut sur le cœur des mortels l'ardente soif de l'or ?), pour que l'un feignît d'être aveugle et l'autre boiteux, et que, demandant en public à l'empereur de les soulager, ils pussent tous deux être aussitôt exaucés. « De même, continue Jules César, Mahomet, ayant persuadé à l'un des siens de se cacher dans un trou et lui ayant dicté sa leçon, se rendit à cet endroit avec la multitude. On entendit alors une voix qui disait : « Je suis Dieu et je proclame que j'ai désigné Mahomet pour « être mon grand prophète, dans toutes les nations... » Redoutant que sa ruse ne fût découverte, Mahomet se tourna vers le peuple déjà médusé et lui ordonna au nom du Seigneur, comme

autrefois Jacob, d'élever un autel là où Dieu avait parlé. Tous aussitôt jetèrent des pierres dans la fosse, et le malheureux fut écrasé. Ce monceau de pierres fut considéré comme le fondement de la religion mahométane qui, après mille ans, voit augmenter sa puissance et ne semble menacée d'aucune ruine. » — « Repoussons toutes ces monstruosités de l'athéisme que vous avez renversées comme un hercule, réplique gravement Alexandre, et dites-moi, je vous prie, comment Pyrrhus pouvait avoir un doigt à l'abri de l'action du feu. » Cette anecdote relative à Mahomet, et qui met en relief la duplicité des fondateurs de religions, vient encore, dans ce dialogue consacré aux guérisons miraculeuses, illustrer la thèse du fameux livre des *Trois Imposteurs*.

On raconte, dans la Pouille, que celui qui a été mordu par un chien enragé n'a qu'à entrer dans l'église de Saint Vitus, voisine de Bari, pour être délivré de la terrible contagion. Jules César, pressé par Alexandre, reconnaît que cette église a pu obtenir de Dieu pareil privilège. Toutefois, comme l'Église romaine n'a rien statué à cet égard, peut-être n'est-ce qu'une fable ; peut-être aussi, cet édifice religieux étant situé au bord de la mer, suffit-il de laver la blessure avec de l'eau salée pour enlever le virus. A deux reprises, l'habile homme s'incline avec respect devant les rois de France « monarques très chrétiens et invincibles, parmi lesquels Louis XIII brille comme le soleil dans toute sa splendeur, et qui, par la seule imposition des mains, guérissent les écrouelles ».

Les résurrections des morts « sont des contes inventés par de petits grecs menteurs et par des platoniciens hypocrites pour jeter de la poudre aux yeux ». Alexandre de se récrier : « Vous n'avez pas honte d'insulter par de tels reproches ces hommes divins ! » — « En quoi sont-ils divins à vos yeux ? » interroge Jules César. Et le dialogue se poursuit :

ALEXANDRE

« Platon a combattu pour l'immortalité de l'âme contre plusieurs philosophes.

JULES CÉSAR

Oui, il a même défendu l'immortalité de l'âme de ce petit oiseau.

ALEXANDRE

Mais Socrate a été un homme d'une grande probité !...

JULES CÉSAR

D'accord, mais il a enseigné qu'il est utile à la république que le peuple soit abusé par des fictions et des prodiges.

ALEXANDRE

Cependant, il n'a pas craint de subir la mort pour défendre la vérité, lui, le contempteur des faux dieux !

JULES CÉSAR

Je ne crois pas que ce fut par amour de la vérité, mais plutôt pour éviter la honte qu'il y aurait eu à fuir la mort par timidité, dans un siècle où le courage et la force d'esprit étaient les premières vertus. Peut-être les Athéniens, ses juges, refusaient-ils d'écouter sa palinodie ?...

ALEXANDRE

Il vous faut chercher d'autres motifs.

JULES CÉSAR

Je ne sacrifierai pas à l'opinion des esprits superstitieux qui attribuent tous ces faits aux démons, tant qu'on n'aura pas établi, par des raisons naturelles, qu'il y a des démons.

ALEXANDRE

Qu'importe qu'on rattache cela à la nécromancie ? Il est certain que, selon les platoniciens, les âmes conservent des affections après avoir quitté les corps, surtout quand ces derniers sont privés de sépulture, et qu'il s'agit de mort

violente. Elles sont alors errantes autour des cadavres, dans un air humide, comme attirées par quelque chose de connu ; c'est pourquoi, les philosophes, sachant par les mœurs du défunt les affections et les propriétés de son âme, peuvent la rappeler à la lumière par des vapeurs ou des odeurs sympathiques. C'est ainsi que, chez Homère, Circé apprend à Ulysse à rappeler l'âme dans le corps, grâce à un mélange de lait de brebis, d'huile, de vin, d'eau, de farine, etc.

JULES CÉSAR

Si tout cela était vrai, la vilaine âme du misérable Henricus Sylvius aurait retrouvé un bien triste cadavre ! Pourquoi les âmes des Allemands ne sont-elles pas attirées dans leurs corps par cette agréable odeur du vin qu'ils aiment tant, et dont la maison mortuaire et le cercueil même sont imprégnés ?

ALEXANDRE

Quel était, sur ces matières, l'avis de votre maître Pomponace ?

JULES CÉSAR

Que le nouveau législateur ressuscitera les morts, parce que cette puissance a pu lui être conférée par les astres : cela, du moins, lui paraissait assez vraisemblable.

ALEXANDRE

Apollonius de Tyane n'était pas favorisé des astres, et pourtant, il a ressuscité des morts.

JULES CÉSAR

Les athées répondent qu'il devait ce privilège à la pauvreté, qu'il recherchait d'une manière si frappante. On raconte qu'il jeta dans la mer une grande somme d'argent en disant : « Je « perds les richesses, les richesses ne me perdent pas. » « Mais, dit Cardan, le mépris est là où est la pauvreté ; « avec elle il n'y a aucun ordre stable ; plus il y a de puis- « sance, plus il y a de durée. »

ALEXANDRE

Vous avez réfuté ces paroles dans l'*Amphithéâtre* ; mais quelle était l'opinion des philosophes arabes sur la résurrection des morts ?

JULES CÉSAR

Ils estimaient qu'aucun homme ne peut s'élever de lui-même au-dessus des forces du corps, mais que, par l'intervention du ciel et des Intelligences, on peut acquérir une force divine et un pouvoir sur les âmes inférieures ; c'est pourquoi, celles des morts qui sont moins parfaites sont forcées d'obéir et de rester dans le cadavre qui a été leur domicile..... »

La logique de l'entretien amène les deux interlocuteurs à parler, d'une façon un peu plus directe et serrée, de l'immortalité de l'âme. Mais, malgré les instances d'Alexandre, Jules César se dérobe : « J'ai promis à Dieu de ne m'occuper de ce problème que quand je serai vieux, riche et allemand. » Alexandre lui prédit alors une gloire éternelle en récompense de ses doctes travaux. Vanini esquisse un sourire désabusé : « Si vous méprisez la gloire, pourquoi avez-vous mis votre nom sur vos livres, insiste Alexandre. » — « Pour obéir au Saint Concile de Trente, murmure Vanini... Si mon âme s'évanouit avec le corps, comme le pensent les athées, quelles délices peut lui procurer après la mort une grande renommée ? Si, au contraire, comme je le crois et l'espère volontiers, mon âme, au lieu de périr, doit s'envoler aux cieux, elle y jouira de tant de volupté qu'elle tiendra pour moins qu'un cheveu toute la pompe et toute la gloire du monde. Si elle tombe dans le purgatoire, le *dies iræ, dies illa* lui sera infiniment plus agréable que toutes les fleurs d'une éloquence cicéronienne. Si (ce qu'à Dieu ne plaise) elle entre dans l'éternelle prison du Tartare, plus de douceur, plus de salut pour elle ! »

En somme, quand on a constaté les erreurs d'Aristote, les incertitudes de la médecine, on est tenté de conclure, comme Agrippa, à la vanité des sciences. Le scepticisme, c'est encore l'attitude la plus « raisonnable ». Il doit, au surplus, s'accompagner d'un épicurisme pratique qui cueille

le plaisir fugitif et écarte les spéculations oiseuses. Jules César et Alexandre sont d'accord pour proclamer que tous les bruits de la renommée ne valent pas le sourire d'une maîtresse, et que le temps que l'on ne donne pas à l'amour est un temps perdu. Puis, ayant soumis l'ouvrage au jugement du pape Paul V « inspiré de l'Esprit-Saint », ils font apporter la table de jeu, en fredonnant des vers d'Ovide. Le *De admirandis naturæ arcanis* s'achève sur l'hilarité des deux compères qui ont, sans doute, conscience d'avoir bien rempli leur rôle de comédiens.

Tout compte fait, il est plus facile d'indiquer ce que nie ou ce que critique cet éblouissant et divertissant fantaisiste que ce qu'il affirme en son nom personnel [1]. Il manque trop sou-

1. Cantu (*Gli Eretici d'Italia*) résume assez bien la doctrine *dominante* du fuyant Lucilio.

Pag. 72, lin. 7 :

« Confesso che l'*immortalità dell' anima non può dimostrarsi con principi naturali*. Per articolo di fede crediamo la resurrezione della carne : ma il corpo non risorgerà senza l'anima, e come vi sarebbe l'anima se non ci fosse ? Io di nome cristiano, di cognome cattolico, se non fossi istruito dalla Chiesa che è certissimamente e infallibilmente maestra di verità, a stento crederci esser immortale l'anima nostra. E non mi vergogno dirlo, anzi me ne glorio, giacchè adempio il precetto di Paolo, rendendo schiavo l'intelletto in ossequio della fede. » (*Amphit.*, p. 164.)

Se dice : « L'atto dipende affatto dalla nostra volontà ; Dio opera fuor di noi per produr fatti simultaneamente contrari », soggiunge : « Sempre salve la credenze cattoliche. »

I martiri sono persone d'imaginazione esaltata, ipocondriaci, Cristo un ipocrita, Mosè impostore, e parlato delle profezie prorompe : « Ma lasciam da banda queste baje. »

« *Nega la creazione ;* tratta i culti di menzogne e spauracchi inventati dai principi per tener si sudditi, o dai sacerdoti per aver onori e ricchezze ; confermati poi dalle Bibbia, della quale nessuno vide l'originale ; e che cita miracoli, promette ricompense e castighi nella vita futura, donde nessuno mai tornò a smentirla.

« Non essendovi distanza fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, sono eguali fra loro, e tutti due han la medesima volontà, uno spirito solo, e fanno un solo, *Dio è la natura, la quale è il principio de movimento.* » (*Dialoghi*, lib. VI.)

« *Tutto è perfettibile, anche Dio*, ma più di Dio è potente il diavolo, perchè fece prevaricare Adamo, tormentò Giobbe, perdette due terzi del genere umano, e domina quattro quinti della terra, contro la volontà di Dio.

« *Non crede che finirà il mondo.* Il cielo, finito di grandezza e podestà,

vent de sérieux. Son ironie malicieuse tend des pièges au lecteur, qui, s'il n'y prend garde, peut s'embrouiller dans le labyrinthe des thèses et des antithèses, des arguments subdivisés à l'excès, et des répliques, plus ou moins franchement accusées. Il semble, néanmoins, que Vanini soit plus voisin d'Alexandre que d'Averroès, de Pomponace que de Cardan... Telle est la « zône » où il évolue, — en examinant à son tour les divers problèmes qui sont « à l'ordre du jour » de la spéculation mais d'un point de vue très rarement « constructif », — un peu à la manière d'un Lucien qui aurait lu les Scolastiques et passé quelques mois à Padoue. A notre avis, il a les qualités et les défauts, mais surtout les facultés de vulgarisation, d'un journaliste de talent. Il a beaucoup contribué à répandre hors de son pays natal, notamment en France, et sans s'asservir à aucun maître, la plupart des idées hétérodoxes que l'on rencontre chez les philosophes transalpins. Bref, si l'on autorise cette expression, il a été, à l'aube du XVIIe siècle, mais presque avec génie, le *virtuose* de la « libre pensée » italienne.

*
* *

Nous avons caractérisé de notre mieux les philosophes qui, à des degrés divers, et plus ou moins directement, représentent l'esprit de l'école padouane. M. Ragnisco a consacré une étude dense et nerveuse à l'orientation de cette école. Essayons d'en dégager les grandes lignes, après avoir traité des individualités ; essayons de marquer brièvement ce qui peut constituer l'apport padouan dans le courant du libertinage. —

s'ha a dire per durata infinito, perchè Dio non potè far Dio, e l'avrebbe fatto se l'avesse fatto infinito per podestà ; onde lo fece infinito per durata, perchè questa sola perfezione poteva appropriarsi al creato. Ma (dice) ragionam più sottilmente. Il primo principio non potè fare cosa che fosse simile o dissimile a sè. Non simile, perchè ciò che è fatto soffre : non dissimile, perchè l'azione e l'agente non differiscono. Quindi Dio essendo uno, il mondo fu uno e non uno : essendo tutto, fu tutto e non tutto ; essendo eterno, il mondo fu eterno e non eterno. Perchè uno, è eterno, non avendo pari o contrario ; perchè non uno, non è eterno ; giacchè è composto di parti contrarie, avversantesi per mutua corruzione, onde la sua eternità è nella sua composizione, l'unità nella continuazione.

Le grand mérite des penseurs qui se sont rattachés à cette Université par un lien plus ou moins intime, a été, selon M. Ragnisco, de préciser la position des questions sur le terrain scientifique, en se tenant à l'écart de tout ce qui n'était qu'abstraction pure ou allégorie poétique, en réduisant le plus possible la part de la métaphysique *a prioriste*. Prenons successivement les problèmes capitaux qui s'imposent alors à la spéculation. Pour les platoniciens et les néo-platoniciens, l'âme humaine est une émanation de l'Ame du monde qui, à travers l'Intellect, dérive elle-même de la Divinité. Pour les Padouans, il sied de se demander si l'âme, étudiée dans son origine et dans ses fonctions, ne relève pas plutôt de la science naturelle que de la science divine. C'est l'honneur de Pomponace d'avoir fondé cette étude sur l'observation psychologique. Loin d'avoir recours à l'intuition ou à l'illumination mystique, Zabarella, répondant à Francesco Piccolomini, déclare que la constitution même de l'homme exige que la connaissance parte de la sensation.

Pour le cardinal de Cusa et pour Bruno, la nature infinie est, comme nous le verrons, le miroir de la Divinité. Pour les Padouans, au contraire, c'est l'âme qui est le miroir de la nature, car elle en dépend au point de vue de l'être comme au point de vue de la science [1]. Ceux d'entre eux qui admettent avec l'averroïsme l'unité de l'intellect sont conduits à chercher

1. Cf. Zabarella, *De prima materia*, p. 183 : « Quodsi alii tanti ingenii acumine sunt praediti, ut valeant ipsam quoque materiam incorpoream imaginari, ego tamen id facere minime possum ; imo non solum a natura corporis abjungere mente naturam materiæ nequeo, sed eamdem esse puto naturam corporis et naturam materiæ... Non sumit Arist. naturam pro aliquo separato a rebus et pro divina providentia, vel pro aliqua intelligentia non errante a qua res gubernantur, sed accipit naturam pro aliquo *principio intrinseco et insito ipsis rebus*, *unde provenit instinctus et inclinatio ad motum.* »

Zabarella, né le 5 sept. 1533, mort en 1589, fut à la fois un mathématicien éminent et un astrologue habile à tirer des horoscopes. Il enseigna avec éclat à Padoue ; il fut l'un des plus pénétrants commentateurs du Stagirite. *L'Histoire de l'Académie de Padoue*, par Papadopoli, donne la liste de ses ouvrages. Citons : *De rebus naturalibus*, 1589 et 1594 ; *Logica*, 1597 ; *Physica*, 1601 ; *De anima*, 1606 (Padoue) ; *De inventione æterni motoris* (*ex operibus*, Francfort, 1618). On peut consulter à son sujet Tomasini, *Elogia doctorum virorum*, t. I, p. 138. — Imperiali, *Musæum historicum*, p. 117. — Brucker, *Hist. de la phil.*, t. IV, p. 200.

la spécification de l'homme dans l'âme sensitive, puis à analyser, comme plus tard un Condillac, le travail de complication et d'organisation croissante des sensations. A l'exemple de Galien, les Padouans examinent l'influence du tempérament, des données physiologiques, sur nos facultés morales, sur notre liberté ; ils ne craignent pas de faire appel à la médecine, si incomplète et si mêlée de superstitions qu'elle soit à cette époque. Cette attitude est, évidemment, beaucoup plus féconde que celle de Bruno, affirmant avec solennité qu'il n'y a pas de différence entre la fourmi et l'homme, parce que tous les êtres finis sont également distants de l'infini, — ou assimilant le mouvement naturel au mouvement volontaire, parce qu'en Dieu, nécessité et volonté coïncident et que l'homme est fait à l'image de la Divinité...

La nature est-elle ou n'est-elle pas l'instrument de cette Divinité ? Manifeste-t-elle l'action continuelle d'une Providence ? Les Padouans, sur ce point, s'en rapportent à Aristote, dont Zabarella, entre autres, approfondit les théories. Bien avant lui, Pietro d'Abano avait traité cette question dans le même esprit : l'Ordre est inhérent aux choses mêmes, où le système des lois maintient les proportions du Nombre, et où le soleil et les astres exercent leur action génératrice et mécanique.

Qu'ils soient averroïstes ou alexandristes, les Padouans, qui se targuent d'interpréter Aristote d'une manière rigoureuse, montrent que le Stagirite n'a jamais professé l'immortalité *personnelle* de l'âme. Ils ne s'évertuent pas à offrir une explication symbolique de la nature, ni à harmoniser tant bien que mal la théologie et la philosophie. En cela, ils diffèrent radicalement de Cusa, de Ficin, de Bruno et même de Campanella. A quoi bon soutenir la gageure insensée de christianiser Aristote [1] ? Les Padouans « sécula-

1. Se la doppia verità prima è tra Aristotele e la teologia, ed il teologo contorceva Aristotele ; in appresso quella fu tra i sensi (non più la ragione) e l'Aristotele nemmeno cristianeggiato. E come i sensi non si possono contorcere, così era necessità che la doppia verità addivenisse unica verità. Ma se Aristotele non fosse stato conosciuto paganamente, la sensata esperienza non avrebbe avuto la palma sugli errori di Aristotele. La tenacità d'intendere Aristotele indi-

risent » la science [1]. Ils séparent nettement le domaine de l'observation et de l'expérimentation du domaine de la foi [2]. Ils posent le principe d'une double vérité, au lieu de rêver des conciliations chimériques. L'immortalité ne peut se « démontrer »; elle est matière de croyance. En revanche, si une affirmation théologique contredit une vérité scientifique, c'est à la seconde, d'après Galilée, qu'il faut se ranger. S'il n'y a pas de conflit, il est légitime de conserver le parallélisme de ces deux plans de certitude. Au demeurant, les Padouans, s'ils invoquent Aristote, ne se font point faute de le dépasser, de le compléter. Ils le considèrent comme un modèle qui n'a rien de définitif [3]. Chez des penseurs un peu éclectiques

pendentemente dalla fede fu la prima pietra del nuovo edifizio scientifico della natura studiata per sè stessa. »

1. Cf. Ragnisco (Art. sur l'école padouane, *loc. cit.*, 281) :

« A Parigi vi è uno spirito d'incredulità nell' averroismo ; e non è cosa nuova in mezzo a tutte le eresie che allora pullulavano : a Padova Averroe è studiato non per abbattere la fede, come ci dice il Ficino, ma per la razionalità della scienza. E se noi troviamo che alcuni erano cattolici ed averroisti, ciò è perchè lo studio di Averroe era fatto per sè stesso, non per contraddire alla fede. »

Et en note : « Non credo che in questa circostanza il Ficino faccia grande autorità per conoscere l'indole dell' averroismo patavino, nella sua prefazione a Plotino, sapendo che il suo entusiasmo per Platone l'obbligava ad esagerare come Pletone verso Averroe. Il passo di Egidio da Viterbo, che si legge a pag. 264 del risorgimento di Fiorentino, è una della solite esagerazioni fantastiche dei religiosi che non mancano neanche oggi, p. e. contro il positivismo. Nissuna fede bisogna prestare alle due lettere di Campanella ad Urbano VIII intorno allo spirito dello Studio di Padova. » (P. 457 et 465, *Atti dei Lincei*, 1877, 78. Lettere inedite di T. Campanella del socio D. Berti.)

Le mot averroïste devint synonyme de philosophe, comme galeniste l'était de médecin (Renan, *op. cit.*, 378).

2. C'est ce que répète, à chaque instant, Zabarella (cf. la première partie du même article).

3. Cf. dans notre appendice, l'extrait d'un article de Ragnisco, sur Zabarella et Bérigard (*Atti del Ist. Venet.*, t. LII, sér. 7, t. V, disp. 3, 1893-94).

C. Bérigard (de Beauregard), né en 1578 ou en 1591, mort en 1664 ou en 1667, étudia à Aix la médecine et la philosophie, acquit un grand renom dans l'Académie de Paris, fut appelé, par le duc de Toscane, à Pise où il professa douze ans, puis, à Padoue, publia, en 1643, un *Cours de Philosophie* dialogué où il opposait les doctrines ioniennes à celles d'Aristote.

Pierre de Villemandi le range, bien à la légère, parmi les « sceptiques », (*in Sceptiscimo debellato*, p. 11). Cf. aussi Sam. Parker, *De Deo et Provid.* disp. 1, sect. 24, p. 67. Il est vrai que cette épithète revêt tant de sens !.....

et de second ordre, comme Cremonini, ou chez des fantaisistes, d'une loyauté discutable, comme Vanini, il peut exister des oscillations plus ou moins accentuées entre les « deux vérités ». Mais il n'en reste pas moins que, chez certains Padouans, cette doctrine est accompagnée de pratiques religieuses qui semblent étayées sur des convictions assez solides [1].

Visiblement, M. Ragnisco, dans sa fervente admiration pour l'école padouane, s'est appliqué à dresser, tout au moins par antithèse, une sorte de réquisitoire contre l'attitude des néo-platoniciens de la Renaissance. Il s'est laissé entraîner [2]

1. M. Ragnisco renvoie à ce fragment du 3e livre de l'*Apologie* de Pomponace : « At ad haec viri isti respondent quod quamquam quae adducta sunt, vera sint, et hoc ore confitear, corde tamen teneo animas esse mortales. O ingentem temeritatem, et contra Salvatoris praecepta, adversantemque pœnitus romanae ecclesiae : hi itaque impurissimi viri judicant de secretis cordis, cum tamen hoc creaturae denegatum sit, sed solius est creatoris : salvatorque mandat discipulis suis : nolite judicare et non judicabimini. Apostolus quoque 14 cap. ad Romanos tale judicium interdicit. Est non minus et contra ecclesiam Romanam, cum non judicet de occultis, sed tantum de manifestis. Ast iterum dices, etsi secreta cordis videri non possunt, tamen ex operibus cognoscuntur. Sed vir impurissime, veniamus ad judicium, examinetur vita mea secundum verba et opera : nullus unquam vel docendo, vel disputando, vel confabulando me de haeresi notare poterit : nihil unquam nisi christianum ab ore meo processit : semper quantum potui conatus sum respondere ad ea quae religioni christiane adversari videntur. Testes sunt Padua, Ferraria, Bononia. Non minus etiam vita mea examinetur, si quid relinquo quod per instituta Romanae ecclesiae decretum est. Examinetur innocentia mea, et ne per singula discurram, considerentur omnes operationes et viae meae videantque falsi criminatores, si talia in me conspiciunt de quibus me criminantur. Utinam peccata sua et mea omnibus essent nota. Fortassis ipsi heretici judicarentur, et ego christianus. Haec in die resurrectionis aperientur ; quam diem isti mei criminatores nequaquam expectant : si nam expectarent, non tam falsa de me confixissent. »

2. Comme Fiorentino, il exagère beaucoup, à propos de cette « école » qu'il *unifie* trop, ce qu'on pourrait appeler *l'exclusion de la transcendance*. — Cf. Mabilleau :

« Les Padouans surent transformer les matériaux qu'ils empruntaient, et leur système est exempt de cette indécision et de cette obscurité latente qui faisaient ressembler l'averroïsme tantôt à un matérialisme peu relevé, tantôt à un mysticisme platonicien ou plutôt alexandrin, où rien ne restait plus des données positives du péripatétisme. Un souffle de *naturalisme* anime toute leur œuvre ; non point qu'il faille entendre ce mot dans le sens exclusif et restrictif d'*immanence* : la *transcendance*

à une excessive sévérité envers Bruno, qui, lui aussi, à sa façon, a bien servi la cause de la science. Plus encore que par leur méthode, les Padouans se distinguent des autres philosophes italiens du XVI[e] siècle par leur tour d'esprit analytique et positif, par leur goût du détail, soit érudit, soit expérimental, par leur habitude, d'ailleurs excellente, de sérier les questions, bref, par un ensemble de qualités qui font d'eux les héritiers authentiques de la tradition aristotélicienne. Ce sont des professeurs de grand mérite qui, en général, unissent la clarté à la circonspection. Bruno, au contraire, est un génie complexe et exubérant ; il a l'ampleur synthétique d'un métaphysicien, les envolées et l'imagination colorée d'un poète, la fougue intempérante d'un apôtre. En lui se croisent les courants les plus divers ; et il ne prend pas toujours la peine de dissimuler les hésitations de sa pensée inquiète. Il souffre de ce « tourment de l'unité » qui se résigne tout au plus à admettre une double forme d'une seule vérité. Son rôle dans l'histoire des idées n'a certes pas été moindre que celui des Padouans. quelle qu'ait été la différence des arguments employés ; et, finalement, l'effort du Nolain a coïncidé sur bien des points avec celui d'un Pomponace ou d'un Cremonini [1]. C'est ce que mettra en lumière, entre autres indications, notre cinquième chapitre, où nous verrons le néo-platonisme de Bruno, enrichi de quelques autres éléments, contribuer à instaurer la nouvelle conception physique de l'Univers.

a aussi sa place dans la doctrine. Mais ces deux principes s'unissent et se concilient dans le tout harmonique et lié qu'est la *Nature*. Les deux contraires ne tarderont pas du reste à se dissocier et à s'opposer, à mesure que la pensée se pénétrera mieux elle-même, par l'analyse de son contenu.

« La *philosophie de la nature*, au XVI[e] siècle, n'a guère que l'unité confuse et inconsciente du premier moment, comme dirait Hegel. Elle laisse inachevée la théorie du principe métaphysique de l'existence universelle et la théorie du principe psychologique de l'existence individuelle; elle appelle une *philosophie de l'absolu* et une *philosophie de l'âme* : ce sera la tâche des deux siècles qui vont suivre. »

1. Michel Servet avait étudié à Bologne. Or, il ne cachait ni ses opinions « anti-trinitaires », ni ses tendances panthéistiques, qui le rapprochent assez de G. Bruno. Il était sur le point de rentrer en Italie quand il fut arrêté à Genève. Cf. sur lui et les Sociniens, une note c. v.

CHAPITRE IV

Le « positivisme » social et politique : Machiavel.

Parmi les témoignages que nous avons rassemblés dans ce volume, nombreux sont ceux qui désignent Machiavel et ses « disciples » comme des « athéistes » perfides qui, parfois en affectant une sorte d'indifférence à l'égard des questions métaphysiques et religieuses, ont, en réalité, porté des coups terribles à l'Église et à la Foi. Nous allons donc essayer de dégager la substance de ce qu'on pourrait appeler[1] le positivisme social et politique de Machiavel, — cette attitude étant essentiellement caractérisée par la prépondérance qu'elle accorde au Fait sur le Droit, et tendant à éliminer les considérations d'ordre « surnaturel », sans d'ailleurs envelopper *nécessairement* des négations. Le machiavélisme est, en effet, comme on le verra, — et nonobstant les exagérations de certains polémistes qui n'ont pas hésité à faire flèche de tout bois, — tout autre chose qu'une étiquette commode, sous laquelle tel ou tel critique partial aurait réuni un petit lot de maximes scandaleuses. Ou, du moins, on se rendra compte qu'il était assez logique et légitime, — surtout, de la part des hommes du XVIe siècle, si prompts à se passionner pour les *idées*, — d'extraire, tant bien que mal, du *Prince* et des *Discours* une doctrine assez liée. Même en faisant abstraction des conflits du libertinage et de l'orthodoxie, il serait intéressant de préciser un peu cette doctrine qui représente, à l'époque dont nous nous occupons, une des formes les plus frappantes de la pensée italienne.

1. Faute d'un terme plus adéquat, et, bien entendu, sans la moindre allusion au système de Comte !

*
* *

On peut diviser en trois parties la vie de Machiavel. De 1494 à 1512, c'est la période de la jeunesse, de l'activité et des espérances. Nicolas Machiavel occupe d'abord une place dans les bureaux de la Chancellerie d'État. Puis, il est successivement nommé chancelier de la seconde Chancellerie et secrétaire du Conseil des Dix. La Seigneurie lui confie ensuite, tant en France [1] que dans les différentes parties de l'Italie et jusque dans le Tyrol, des légations importantes et nombreuses, dont il nous a laissé la relation et où s'exerce déjà son âpre et pénétrant talent d'observateur [2]. Bien que la politique soit son « milieu » naturel, bien qu'il se complaise [3] à être tour à tour spectateur et acteur dans les comédies qui s'y jouent, Machiavel ne cesse de se plaindre alors de la gêne pécuniaire dont il souffre [4]. On devine que cet homme n'aura pour la fortune, souvent rebelle, que des supplications ou des caresses : il n'a certainement rien d'un stoïcien ! — De 1512 à 1521, ce prétendu républicain n'a, effectivement, qu'une ambition : celle de se rallier au parti aristocratique ; tous ses efforts ont pour but de gagner les bonnes grâces des différents chefs de la famille des Médicis que, cependant, il n'aime guère ! Aidés par les piques espagnoles, les Médicis, après trois essais infructueux, réussissent à rentrer dans cette Florence dont Machiavel et ses compagnons avaient été chargés de leur interdire l'accès [5]. Aussitôt, oubliant le zèle qu'il avait déployé pour défendre la liberté expirante de sa patrie, le futur

1. Cf. *Œuv. comp.*, t. II, p. 181, 339, 497, 526.
2. Cf. *Tableau de la France et Caractère des Français*, *Ibid.*, t. I, p. 291 et 298.
3. Cf. *Œuv. comp.*, t. II, p. 638. *Lettres familières*, lettre XXXIV, à Francesco Vettori, 1514 ; *Ibid.*, lettre XI, au même, p. 610 ; lettre XXIV, au même, p. 640 ; lettre XXX, au même, p. 644 ; lettre XL, au même, p. 659 ; etc.
4. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 187, 188, 196, 202, 213, 218, 274 (au sujet de la légation à la cour de France) ; *Ibid.*, p. 270, 280, 415, 496, 515, etc. (au sujet d'autres légations).
5. Cf. Périès, *op. cit.*, p. 177.

auteur du *Prince* se rapproche du groupe des jeunes nobles qui, hostiles à l'influence de Savonarcle et séduits par les avances de Jules de Médicis, ont précipité dans l'exil le malheureux Soderini et rouvert à la puissante famille le palais de la via Larga. Il accable la mère de Laurent II, la belle-sœur de Jean et de Julien II, Alphonsine Orsini, veuve de Pierre II, — d'autres encore, de flatteries, de protestations de dévoûment, ou d'épîtres enthousiastes [1]. Ces courtisaneries ne lui profitent point ; il est destitué de ses fonctions et interné. Peu après, il est compromis dans la conspiration tramée par Paolo Boscoli et Agostino Capponi. La torture ne lui arrache aucun aveu ; il affirme hautement son innocence [2]. Mais, diplomate avant tout, il étouffe sa rancune, il abdique sa dignité et, du fond de son cachot, il adresse à Julien II sonnets sur sonnets [3], prières sur prières, jusqu'à ce que le cardinal Jean, devenu pape, fasse tomber ses chaînes. Il se montre disposé à accepter une place dans la maison du Souverain Pontife et tente, à cet effet, d'obtenir l'appui de Francesco Vettori [4], ambassadeur de Florence à Rome. Durant dix ans, il fatigue les Médicis de ses instances, il noue les plus subtiles intrigues pour être rappelé à la vie publique. A tout prix, il lui faut être du « parti vainqueur ». C'est dans ce dessein que sa plume, particulièrement féconde à cette époque, produit une série d'ouvrages qui vont de la gravité la moins souriante à la frivolité la plus licencieuse [5]. Il fréquente l'Académie de Bernardo Ruccellai [6], émule ou plutôt héritière de cette Académie platonicienne dont Laurent le Magnifique avait dressé les sanctuaires sur les coteaux de Careggi et les pentes de Fie-

1. Cf. *Œuv. comp.*, t. II, p. 606 (lettre VIII, à une Dame, 1512).
2. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 622, lettre XIX, à Giovanni di Francesco Vernaccia.
3. Cf. Artaud, *op. cit.*, t. I, p. 224 et sq.
4. *Œuv. comp.*, t. II, p. 608. Lettre IX, à Vettori, 1513. Cf. aussi la lettre XI, au même.
5. *Œuv. comp.*, t. II, p. 93 et sq., *l'Âne d'or*, poème en huit chants ; — p. 116 et sq., *Sérénade* ; — p. 119 et sq., *Chants de canaval* ; — p. 1 et sq., *la Mandragore* ; — p. 25 et sq., *Clizia* ; — p. 47 et sq., *Frère Alberigo* ; — p. 58 et sq., *l'Entremetteuse maladroite*.
6. Cf. *Œuv. comp.*, t. II, p. 132. Un Dialogue sur la Colère entre Machiavel et Cosme Ruccellai, fils de Bernardo.

sole. Il y rencontre, entre autres lettrés, Luigi Alamanni. Il a l'occasion d'y lire des essais, qui semblent tout remplis des regrets et des espérances de Florence républicaine, des *Dialogues sur l'art de la guerre* [1], des *Discours sur la première décade de Tite-Live* [2], la *Vie de Castruccio Castracani de Lucques* [3]. Plusieurs des hôtes des jardins Oricellarii, peut-être enflammés par ces lectures, nouent une conjuration. Celle-ci ayant été découverte, quelques-uns d'entre eux sont condamnés à la peine de mort, d'autres à l'exil. Averti par une première et douloureuse expérience, Machiavel a pris ses précautions. Il reste à l'abri de toute poursuite, sinon de tout soupçon [4]. Auparavant, il avait fait réciter devant Léon X, admirateur inattendu de cette scabreuse et immorale comédie, le prologue de *la Mandragore* [5], où, par un adroit mélange de plaintes et d'adulations, il cherchait à s'attirer la bienveillance de ce pontife. Aussi bien, se rappelant que l'ancien secrétaire de la République lui avait offert ses conseils les plus désintéressés, par l'intermédiaire de Francesco Vettori [6], ce pape ne craignait pas, en 1520, d'interroger Machiavel sur les réformes

1. *Œuv. comp.*, t. I, p. 314.
2. *Ibid.*, p. 425 et sq.
3. *Ibid.*, p. 266 et sq. Cf. aussi Bayle, *Dictionnaire*, art. Machiavel : « On prétend que la *Vie de Castruccio Castracani* fut écrite de mauvaise foi. Vossius touche cela en peu de mots. « *Machiavellus*, dit-il (*Arte historica*, cap. x), *plane multa comminiscitur in Vita Castrucii : « nempe quia is hostis fuisset reipublicæ florentinæ.* » Paul Jove se plaint vivement de cette supercherie de Machiavel. — Voyez aussi *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* depuis 1726 jusqu'à 1730, t. VII, p. 320 et suiv. *Examen de la vie de Castruccio* par l'abbé Sallier : « Leibniz, en comparant cette vie à la *Cyropédie*, prétend que Machia- « vel a voulu nous donner dans ce modèle l'idée d'un prince parfait, telle « qu'il se l'était formée dans son traité *del Principe* ; d'autres pensent que « Machiavel a cédé à l'aversion que devait éprouver un Florentin contre « celui qui avait travaillé à ruiner Florence, etc. » Sans discuter ces conjectures, M. Sallier rapporte les fables qu'on trouve dans cette vie et les réfute, par le témoignage des historiens contemporains ou par des pièces authentiques. »
4. Cf. Nardi, *Istor. Fiorent.*, l. VII, p. 177. Paul Jove (*Elogia doctorum virorum : N. Machiavellus*).
5. Cf. Périès, *op. cit.*, p. 206. *La Calandra* du cardinal Bibbiena, *la Rosmunda* de Jean Rucellai avaient également été représentées devant Léon X, avide de ce genre de spectacles.
6. *Œuv. comp.*, t. II, p. 620, lettre XVIII, à Francesco Vettori, 1513.

à introduire à Florence, après le décès de Laurent II. Le discours écrit à cet effet [1] par l'auteur du *Prince* indique encore le plan d'une tyrannie inquisitoriale et corruptrice : les deux ouvrages développent, en somme, la même doctrine.

Cette doctrine, éparse à travers plusieurs œuvres, et sur laquelle nous reviendrons, c'était comme le résidu des observations et des méditations de Machiavel [2] ; c'était, à ses yeux, le meilleur gage de soumission obséquieuse qu'il pût présenter aux Médicis [3]. Ceux-ci se décidèrent enfin à le tirer de l'indigence où il se débattait [4]. Mais la troisième période, qui comprend les six dernières années de son existence ne le vit pas remonter aux honneurs de jadis. Malgré les recommandations de Sadolet [5] auprès du pape, Machiavel ne fut employé qu'à des tâches subalternes [6] ou à d'insignifiantes négociations. Brusquement, le 16 mai 1527, à la suite du sac de Rome, ses protecteurs furent derechef chassés de « l'illustre cité » qu'il avait lui-même reçu mission, une fois de plus, de défendre et de fortifier [7]. Les souverains dépossédés s'enfuirent, tandis que les partisans de Savonarole restauraient la république. Ce fut en vain que Machiavel, prompt aux volte-face, jugea sévèrement les imprudences des Médicis vaincus [8] et s'ingénia, de concert avec ses anciens amis des jardins Ruccellai, Zanobi Buondelmonte, Luigi Alamanni, à se concilier les faveurs du nouveau pouvoir. Le parti républicain le signala à la haine de ses concitoyens comme le complice de la famille déchue. Machiavel mourut [9], le 22 juin 1527, aux approches de la peste qui allait

1. Cf. t. I, p. 280 et sq.
2. Cf. t. I, p. 603.
3. Cf. t. I, p. 603 ; t. II, p. 639, lettre XXVI, à Vettori, 1513.
4. Cf. t. II, p. 637, lettre XXVI, à Vettori ; *Ibid.*, p. 649, lettre XXXIII, à Vettori, 1514.
5. Cf. t. II, p. 668.
6. On le charge de s'entendre avec les capucins de Carpi pour qu'ils constituent à Florence un chapitre provincial de leur ordre (*Œuv. comp.*, t. II, p. 666). Les consuls de l'Art de la Laine lui demandent de leur procurer un prédicateur de carême (t. II, p. 664). Puis il est envoyé en mission à Venise, à Crémone et à Modène (t. II, p. 547-554).
7. Cf. t. I, p. 419 et sq. ; t. II, p. 682, 683.
8. Cf. t. II, p. 570.
9. Le fils de Machiavel parle de la mort édifiante de son père que Paul Jove, au contraire, regarde comme un athée.

ravager Florence. Il ne fut guère pleuré. « Tout le monde, écrit Busini [1], un de ses contemporains, le haïssait à cause de son *Prince*. Il semblait aux riches que *le Prince* fût un document destiné à enseigner au duc d'Urbin comment il leur enlèverait leurs biens, et aux pauvres, la liberté. Les piagnoni le trouvaient hérétique ; les bons, insolent ; les méchants, plus méchant et plus hardi qu'eux... Malade, il commença à prendre des pilules, à s'affaiblir, et son mal s'aggrava... Il raconta à Filippo, à Francesco del Nero, à Jacomo Menardi un songe où il prétendait avoir vu les grands hommes réunis dans l'enfer et l'accueillant parmi eux. Ainsi mourut-il, mécontent, en ricanant... » Ces derniers détails concordent avec le conte de Spizelius [2], rapporté par Binet. Voici, d'autre part, le témoignage de Varchi [3] : « Sa disparition fut également agréable aux bons et aux méchants, aux bons, parce qu'ils connaissaient sa perversité, aux méchants, parce qu'ils le savaient pire qu'eux, et doué de plus de talents... La raison de cette haine universelle était, outre la licence de ses discours et une conduite peu honorable, l'ouvrage intitulé *le Prince*, qu'il dédia à Laurent de Médicis, — ouvrage impie vraiment, et qui mérite d'être non pas seulement blâmé, mais détruit, comme il chercha à le faire lui-même, après le changement de gouvernement, et alors que *le Prince* n'était pas encore imprimé. »

1. Busini, gentilhomme florentin, né en 1504, et de parti opposé aux Médicis (lettre XI).

2. Conte de Spizelius, dans son *Athéisme*, rapporté par Binet (*du salut d'Origène*) et par Tomasini (I, 37, 38)... « On arrive à ce détestable point d'honneur où est arrivé Machiavel...Peu de temps avant que de rendre l'esprit, Machiavel vit un tas de pauvres gens, comme coquins, déchirés, affamés, fort mal en ordre et en assez petit nombre ; on lui dit que c'étaient ceux du paradis, dont il était écrit : *Beati pauperes, quoniam ipsorum est regnum cœlorum*. Ceux-ci étant retirés, on fit paraître un nombre innombrable de personnes pleines de gravité et de majesté ; on les voyait comme un sénat où on traitait d'affaires d'État et fort sérieuses ; il entrevit Platon, Sénèque, Plutarque, Tacite et d'autres de cette qualité. Il demanda qui étaient ces messieurs-là si vénérables ; on lui dit que c'étaient les damnés, et que c'étaient les âmes réprouvées du ciel : *Sapientia hujus sæculi inimica est Dei*. Ceux-là étant passés, on lui demanda desquels il voulait être ; il répondit qu'il aimait beaucoup mieux être en enfer avec de grands esprits, pour deviser avec eux des affaires d'État, que d'être avec cette vermine de ces bélitres qu'on lui avait fait voir. Et à tant il mourut. »

3. Varchi, *Stor. Fiorent.*, l. IV.

En 1531, par les soins d'Antonio Blado d'Assola, les *Discours* sortirent des presses pontificales, munis d'un privilège que concédait à ce libraire un bref de Clément VII, en date du 23 août. *Le Prince* [1], imprimé à Rome sous les auspices du cardinal Ridolfi, et les *Istorie*, que les éditeurs dédièrent au cardinal Gaddi, ne furent publiés que l'année suivante. Les livres essentiels de Machiavel ne parurent donc point de son vivant. Admettons qu'il ait sincèrement voulu retirer de la circulation [2] le plus dangereux de tous, *le Prince*, afin de ne point livrer un document trop éloquent aux nouveaux maîtres de Florence : la chose eût été difficile, sinon impossible, car de nombreuses copies du manuscrit avaient été répandues à travers l'Italie, et Niphus en avait, d'ailleurs, extrait la substance philosophique : comme il le redoutait, dès 1513 [3], Machiavel avait eu son plagiaire [4] ! Clément VII, dit-on, affectait de regarder le fameux traité de Machiavel comme un de ces paradoxes brillants dont le Secrétaire florentin était coutumier. Mais, en 1559, pendant que les jésuites d'Ingolstadt brûlaient l'auteur en effigie, Paul IV, à l'instigation du jésuite italien Possevin, devait frapper *le Prince*, en même temps que les autres œuvres de Machiavel, d'une mise à l'Index que, cinq ans plus tard, le concile de Trente allait confirmer [5]. Il est vrai qu'en 1572,

1. Machiavel a désigné tour à tour son traité sous la dénomination de *de Principatibus* et *Il Tiranno*. Les éditeurs l'ont intitulé : *Il Principe*. Julien de Ricci, en 1572, l'intitule : *Del modo che devono tenere li principi nuovi nello consolidarsi negli stati*.

2. Cf. Ginguené, *op. cit.*, t. VIII, p. 63.

3. Cf. Une lettre à Vettori (1513) et une autre lettre écrite à Ludovico Alamanni en 1517 (*Œuv. comp.*, t. II, p. 664).

4. Cf. Nourrisson, *op. cit.*, p. 209-233.

5. Cette mise à l'Index devait peser indéfiniment sur les œuvres de Machiavel. Cf. *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie*, etc., par M. Valery, Paris, 1846, 3 vol. in-8, t. I, p. 46, lettre XXVI, Claude Estiennot à Charles Bulteau, Rome, déc. 1654. « Ce que vous aurez peine à croire est que dans les permissions qu'on a données de lire les livres défendus, on y a mis, pendant quelque temps, *exceptis impio Machiavello, Molinao et Maimbourg*. A présent, on ne le fait plus. » — *La Vie de César Borgia*, par Thomas Thomassi, trad. de l'italien, Leide, 1712, in-18. L'auteur, qui parle fort exactement, dans son *Avant-propos*, de l'usage qu'a vraiment fait Machiavel de l'histoire du duc de Valentinois et qui, fort sensément aussi, sous plus d'un rapport, juge le duc de Valentinois lui-même, déclare en même temps avoir

comme si, prise d'un scrupule, elle avait eu le dessein d'atténuer la sentence du concile de Trente, la commission de l'Index proposa à Giuliano da Ricci et à Nicolao Machiavel de donner une édition expurgée de ces œuvres, à condition, toutefois, qu'on y supprimât le nom même de celui qui en était responsable. Les petits-fils de Machiavel se refusèrent à ce compromis honteux.

eu besoin, pour lire les œuvres du Secrétaire florentin, de l'autorisation de ses supérieurs. « Il est vrai que la vie de César Borgia est un assemblage des plus détestables méchancetés ; mais cela n'empêche pas qu'elle ne soit celle d'un de ces grands esprits qu'on ne trouve que rarement, pour ne dire pas point du tout, dans le monde... Je sais bien que tous ceux qui, pour n'avoir pas lu les œuvres de Machiavel, vivent dans cette croyance, que les traités dogmatiques avec lesquels cet auteur forme l'idée de son *Prince*, sont tous tirés au vif des exemples et des actions du duc de Valentinois, et que *le Prince* de Machiavel n'est autre chose qu'une véritable histoire dudit Prince, tout ainsi que celle de Cyrus dans Xénophon et de Tibère dans Tacite..... jugeront que mes soins sont inutiles. Erreur dont j'ai été si bien persuadé, qu'il ne m'a pas été possible de découvrir la vérité, jusqu'à ce que j'aie reconnu évidemment, par la lecture que j'ai faite des ouvrages de cet auteur, *en suite du pouvoir que mes supérieurs m'ont donné*, qu'il ne se sert pas moins des actions des autres grands hommes pour confirmer ses enseignements, que de celles du duc de Valentinois, etc. » Note de Nourrisson, à compléter par cette note de Tomasini : « Nel ms. XX, VII (num. odierno 2653 della Biblioteca Casanatense di Roma, che contiene una delle solite *Praxis* del S. Ufficio e altri appunti relativi all' Inquisizione, in cui si tratta delle dispense dalla proibizione de' libri messi all' indice, s'incontrano le seguenti annotazioni : « Principi Mantuae concessa licentia per Inquisitorem a S^mo legendi libros de jocis et lasciviis tractantes, excepto Machiavello et Bodino, sibi notam consignari faciat. » *Ibid.*, c. 536 v. : « Cæsar de Pisce (alias Astrologhino) ob retentionem librorum Macchiavelli et Bodini fuit tortus super intentione, abiuraret de levi, et retineretur in carceribus. Maij 1610, in processu Cremonensi. » E nel *Catalogo dei mss. appartenuti al conte Giacomo Manzoni*, redatto dal cav. A. Tenneroni (part. IV, *Città di Castello*, 1894, p. 152, n. 160, p. 268) tra i *Decreta S. Ufficii romani*, degli anni 1600-1601, se ne annovera uno del 4 ottobre 1600 : « Baccio Valori, Superintendenti Bibliothecæ Medicorum petenti volumen discursuum Nicolai Machiavelli ab Inquisitore ut illud ponat in dicta Bibliotheca, lectis Literis Inquisitoris Florentiæ datis 28 augusti (1600), decretum ut Inquisitor non concedat, sed comburat huiusmodi libros. » J. Hilgers S. J., *Der Index der verbotenen Bücher in seiner neuen Fassung dargelegt und rechtlich-historisch gewürdigt*, Freiburg in Br., 1904, p. 133 : « Neben den neuen Häretikern des 16 Jahrhunderts wurden die heidnisch-ungläubigen Schriftsteller aus der Renaissance weder vergessen noch geschont. Schon im Index Pauls IV findet sich Machiavelli mit all seinen Werken ; er wurde vom Tridentiner Index in die Reihe der auctores primæ classis gesetzt. Als solche ist er

Ils avaient accepté d'établir, pour la congrégation des cardinaux, la liste des corrections possibles, estimant « qu'il ne resterait pas beaucoup à faire quand on aurait retranché le peu d'endroits où l'historien-philosophe avait parlé avec trop de licence des Souverains Pontifes, — ce qu'il fallait attribuer plutôt à l'esprit de son temps qu'à une mauvaise intention de sa part. » On exigea davantage ; les deux petits-fils de l'écrivain n'y condescendirent pas [1] ! Quoi qu'il en soit, à partir de ce moment, de nombreux polémistes ou critiques s'évertuèrent à discréditer ce livre que Rome avait signalé comme funeste. Boccalini, par exemple, déclare que Machiavel, « avec son enragée et désespérée politique, est digne d'être condamné aux peines éternelles. » Le Vénitien Paolo Paruta soutient sans rire que les productions de Machiavel, depuis leur condamnation, sont vouées à un éternel oubli. Le jésuite Lucchesini publie à Rome un factum où il se pique d'avoir rassemblé toutes les « sottises relevées chez Machiavel ». Bien entendu, l'excessive rigueur, la brutalité systématique de certains jugements suscitent des répliques qui, parfois, passent aussi la mesure. A l'étranger, et même en Italie, Machiavel trouve des admirateurs ou des apologistes. Sur ce point, nous renvoyons à notre premier chapitre, où nous avons cité les appréciations et les formules qui nous ont paru les plus curieuses et les plus représentatives. Venons-en à l'œuvre même.

« Quand je considère [2] que l'antiquité inspire à tous les hommes un respect tel qu'on paie au poids de l'or un fragment de statue antique, afin de l'avoir constamment sous les yeux

auch heute noch untersagt obwohl sein Name nicht mehr im Kataloge Leos XIII steht. » Questa astensione dal catalogo del colto papa Pecci non è poco significativa. Nell' *Éloge de l'enfer, ouvrage critique, historique et moral*, Londres, chez la Société typographique, 1777 (p. 204-05), nell' inferno trovasi appunto « Machiavel, personnage qui, de l'aveu de tout le monde, a bien mérité d'avoir une des premières places de l'Enfer ; politique qui l'a emporté sur tous les écrivains qui ont jamais traité de cette science ». Il Goldschmidt, *Mise à l'Index des Œuvres de M. loc. cit.*, p. 369) conclude : « M. n'a mérité nullement les interdictions dont il a été victime. »

1. Cf. Guinguené, *op. cit.*, t. VIII, p. 75 et sq.
2. Cf. Introduction au premier livre des *Discours* et t. I, p. 494.

comme ornement d'intérieur et comme modèle pour les artistes, quand je vois d'autre part les exploits accomplis, au dire de l'histoire, dans les États anciens, par les princes, les généraux, les citoyens, les législateurs et par tous ceux qui travaillèrent à la grandeur de leur patrie, faire naître une froide admiration plutôt que l'envie de les imiter ; quand il me semble même que chacun évite tout ce qui pourrait en rappeler le souvenir, en sorte qu'il ne nous reste plus la moindre trace de la vertu antique, comment faire autrement que de m'en étonner et de m'en plaindre ?... Aujourd'hui, rien ne nous dédommage de notre extrême misère et de l'infamie d'un temps où l'on ne voit ni religion, ni lois, ni discipline militaire et où règnent des vices de toute espèce ; et ces vices sont d'autant plus exécrables qu'ils se montrent chez ceux qui siègent dans les tribunaux, qui occupent les places, qui ont l'autorité en mains et qui veulent être adorés... Nous sommes gouvernés par des princes qui, naturellement ou accidentellement, ont les qualités que je vais dire [1] : nous avons un pape sage, grave et respecté (Léon X), un empereur léger et changeant (Maximilien Ier), un roi de France irritable et craintif (Louis XII), un roi d'Espagne brouillon et avare (Ferdinand le Catholique), un roi d'Angleterre riche, audacieux et avide de gloire (Henri VIII) ; nous avons des Suisses brutaux, victorieux et insolents. Quant à nous autres Italiens, nous sommes pauvres, ambitieux et avilis. Pour ce qui est des autres princes, je ne les connais pas. De sorte que, tout cela bien considéré, et voyant les événements qui couvent à l'heure actuelle, je suis d'accord avec ce moine qui criait : Pax ! pax ! et non erit pax ! »

Juxtaposées, ces quelques phrases caractérisent bien l'état d'âme de Machiavel : il a toujours présent à l'esprit un idéal humain fait de santé, de vigueur et de sagesse ; mais il a sous les yeux des passions mesquines qui s'agitent, de bas instincts qui cherchent une satisfaction immédiate, une nature psychologiquement appauvrie et qui croit trouver dans une violence factice l'équivalent de la richesse perdue. C'est pourquoi, il se reporte au monde ancien, lui, le lecteur et le familier

1. *Œuvr. comp.*, t. II, p. 635, lettre XXV, à Vettori, août 1513.

des grands classiques [1]. Il voudrait qu'on imitât l'antiquité, qu'on lui demandât le secret de cette force, de cette plénitude, de cette magnificence harmonieuse qui ont passé dans les œuvres d'un Michel-Ange. La Renaissance ne produira tous ses fruits que si elle infuse aux tempéraments et aux âmes une énergie nouvelle, grâce aux tonifiantes leçons de l'antiquité latine. Malheureusement, persuadé qu'il ne sert à rien d'avoir un but même très noble si l'on n'a pas sous la main les moyens de l'atteindre, Machiavel ne tarde pas à se laisser absorber par l'analyse minutieuse desdits moyens, et à discerner de moins en moins clairement la fin très haute vers laquelle il convient de tendre. Il n'examine plus avec assez de soin si tel ou tel moyen, qui lui semble de prime abord ingénieux, doit agir réellement, et de façon continue, dans le sens nécessaire. Il finit par accorder aux moyens une valeur en soi, indépendamment de la fin dont la qualité morale, seule, pourrait les sanctifier. Par une sorte de contradiction interne, lui qui a nourri l'espoir de régénérer son temps à l'école de la sagesse antique, il en arrive vite à s'intéresser presque exclusivement à l'habile opportunisme des combinaisons et des procédés, au jeu subtil des machinations et des intrigues. Il s'enchante du déploiement de la force et de l'intelligence, quel que soit le sens dans lequel elles se

1. Cf. Nourrisson, p. 25-29.

Pasquale Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi Tempi, con nuovi documenti*, volume II. Firenze. Successori Le Monnier, 1881 :

« Ora, sebbene il nuovo concetto d'uno Stato nazionale venisse in realtà prodotto da cause, che non eran senza relazione con quelle che promovevano la Riforma, e non fosse ne' suoi effetti in contraddizione con essa, giacchè l'uno veniva a scomporre l'unità universale dell' Impero, l'altra l'univertà universale della Chiesa ; pure esso sembrava sorgere in opposizione col pensiero religioso del secolo. Era infatti comparso nella litteratura degli eruditi sotto molte forme diverse, ma sempre, fin dai tempi del Petrarca, *come il rinascimento d'una idea pagana, l'idea di Roma antica che si representava risorta e vivente nella sua solenne maesta di repubblica o d'impero ispiratrice perenne di gloria o di libertà politica, sopra tutto d'amore alla patria.* E però ne seguiva che mentre la Riforma ridestava lo spirito cristiano nel mondo, i nostri politici del Rinascimento appena parlavano di essa, e sembravano anzi affatto pagani, risguardando il Cristianesimo qual guida della sola morale privata, via di salute, nell' altro mondo all' individuo, non in questo alla patria..... »

manifestent. C'est là un point de vue esthétique qui, d'ailleurs, chez l'auteur du *Prince*, chez le flatteur peu convaincu des Médicis, se concilie avec les calculs personnels d'un utilitarisme souvent trahi par la fortune.

Nous n'avons pas à étudier ici l'histoire de la composition des *Discours* ou du *Prince*. Nous avons à dégager les idées générales qui, dans l'ensemble de l'œuvre de Machiavel, ont dû paraître néfastes à l'Église et qui, après avoir entraîné la condamnation de ses écrits, l'ont fait classer parmi les « libertins » les plus pernicieux ; nous n'aurons pas de peine à montrer que ces idées générales, qui, tantôt courent sous la trame du récit anecdotique, tantôt s'étalent dans une lumière crue, sous forme de maximes, constituent une doctrine assez cohérente, ou révèlent, en tout cas, un état d'esprit dont l'Église, prise en tant que pouvoir spirituel, ne pouvait tolérer le rayonnement sans manquer à son enseignement traditionnel. Alors même qu'on refuserait d'y reconnaître un système, le machiavélisme apparaît à tout observateur impartial comme le point de convergence de certaines tendances très déterminées que nous préciserons brièvement ; il représente une position historique du problème de la souveraineté et du droit qui, au surplus, soutient d'intimes rapports avec d'autres questions de morale et de métaphysique, et qui, par suite, devait attirer l'attention vigilante de l'Église : celle-ci n'est-elle pas, en effet, une force morale et religieuse s'exerçant dans le temps et dans l'espace, et qui, à cette époque particulièrement, se doublait d'une autorité matérielle ? Nous envisagerons, d'une manière spéciale, les *Discours sur la première décade de Tite-Live* et le traité du *Prince*. Sans doute, dans les *Discours*, Machiavel défend cette thèse que le « peuple est meilleur, plus sage et plus constant qu'un prince ». Mais ne nous arrêtons pas à l'apparence ; ne nous imaginons pas qu'il y ait une opposition profonde et, en quelque sorte, substantielle entre cet ouvrage, que Machiavel aurait rédigé pour susciter des Scævola, et celui où il a pris à tâche de préparer des Tarquin. Dans l'un comme dans l'autre, il serait à la rigueur facile de relever des contradictions et des disparates, d'étranges oscillations entre la tyrannie et la liberté, où se

reflète le trouble même de l'auteur que sa raison oblige à proclamer la souveraineté du droit, au moment où son instinct le pousse à se prosterner devant la force. Le fond doctrinal n'en est pas moins identique [1]. Fréquemment, Machiavel renvoie le lecteur [2] de l'un à l'autre ouvrage comme s'il l'engageait à compléter et à éclairer l'un par l'autre : une même inspiration y a présidé. Dira-t-on que *le Prince* se réduit à une perpétuelle antiphrase, et qu'il convient d'attribuer une arrière-pensée à ce subtil politique qui aurait ainsi essayé, en traçant une terrifiante image du despote, d'en dégoûter à jamais les hommes et de favoriser l'épanouissement des démocraties ? Autant dire qu'Aristote faisait de l'ironie lorsqu'il affirmait, d'accord avec l'opinion de son temps, la légitimité de l'esclavage ! Gageure périlleuse, au demeurant, que d'avoir deux politiques, l'une publique, l'autre secrète, l'une à l'usage des Médicis, l'autre à l'usage de ses amis ! Le lecteur, on l'avouera, pouvait s'y tromper.... Aussi bien, le détail même de la vie de Machiavel démontre l'invraisemblance de cette hypothèse. L'auteur s'appuie sur les faits, sur l'expérience ; de ses observations quotidiennes il déduit les préceptes et les règles de la politique ; il n'a qu'à ouvrir les yeux pour apprendre comment le pouvoir s'acquiert et comment il se conserve ; à ce sujet, l'Italie, l'Europe entière lui offrent un spectacle instructif [3]. En tout et partout, quoique

1. Cf. Paul Janet, *op. cit.*, t. I, p. 457 et sq. Adolphe Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe.* Moyen Age, Renaissance, Paris, 1864, in-8, p. 315 et sq.

Nous renvoyons aux nombreux rapprochements indiqués par Nourrisson, p. 137-145.

2. Cf. p. ex. *Œuv. comp.*, t. I, p. 625, c. XIII du *Prince*.

3. Ce n'était pas seulement en Italie que l'on pensait et que l'on agissait ainsi. Si Léon X donnait un sauf-conduit au cardinal Petrucci pour le faire arrêter et tuer à son arrivée, et si César Borgia surprenait, sous la garantie de traités de paix, les petits tyrans de la Romagne, on voyait Charles-Quint s'engager à céder le Milanais, et puis, s'y refuser ; François Ier renoncer à la Bourgogne, et puis, la conserver, sans compter qu'il recevait de plusieurs le conseil de s'assurer de la personne de l'empereur, lors de son passage en France ; le grand Gonzalve jurer sur l'hostie de laisser le duc de Calabre se retirer où il voudrait, et puis le garder prisonnier ; appeler le duc de Valentinois, et puis, l'envoyer captif en Espagne ; Ferdinand le Catholique inviter le grand capitaine

peut-être à des degrés légèrement différents, tantôt au service et pour le salut du prince, tantôt au service et pour le salut du peuple, tantôt au nom du despotisme et tantôt au nom de la liberté, Machiavel fait appel aux mêmes principes de gouvernement, qu'il a extraits des événements passés ou contemporains. « Le genre d'immoralité qui a rendu *le Prince* impopulaire, écrit lord Macaulay, se retrouve, ou peu s'en faut, dans les *Discours* [1]. » Qu'il s'agisse d'un homme ou d'un peuple ambitieux, ce sont toujours les mêmes moyens qui, pour Machiavel, assurent la domination.

Se maintenir à tout prix, tel doit être l'objet de celui, quel qu'il soit, qui a conquis l'autorité. L'habileté du chef de l'État ne consiste pas à braver le danger, mais à détruire son ennemi, à persévérer dans ses haines et à les dissimuler, à faire exprimer au visage le contraire des sentiments, à voiler de douces paroles les desseins les plus atroces. « Un esprit réfléchi ne condamnera point un homme supérieur pour avoir usé d'un moyen hors des règles ordinaires, en vue d'instaurer une monarchie ou une république. Ce qui est à désirer, c'est qu'au moment où le fait l'accuse, le résultat puisse l'excuser; si le résultat est bon, il est absous. Tel est le cas de Romulus. Il mérite d'être absous pour s'être débarrassé de son compagnon et de son frère [2]. » — « Quand on n'a qu'un petit nombre d'ennemis, on peut aisément et sans bruit se mettre en sûreté contre eux [3]. » — « La mauvaise foi est toujours nécessaire à quiconque veut d'un état médiocre s'élever au plus grand pouvoir ; elle est d'autant moins blâmable qu'elle est plus couverte, comme fut celle des Romains [4]. » Enfin, veut-on

à se rendre à Madrid, sous prétexte d'honneurs à lui conférer, et le retenir loin du théâtre de sa gloire. Informé que Louis XII se plaignait d'avoir été trompé deux fois par lui, il s'écriait : « Il en a, par Dieu, bien menti, le coquin ! Je l'ai trompé plus de dix fois ! » Les Suisses désertaient au moment décisif. Le cardinal de Sion livrait au pillage les Brescians, qu'il avait poussés lui-même à se déclarer contre la France. La France et l'Espagne trahissaient leurs alliés dans leurs traités de paix (Note de Cantu, *Hist. univ.*).

1. Lord Macaulay, *op. cit.*, p. 47.
2. *Œuv. comp.*, t. I, p. 440, *Discours*, l. I, c. IX.
3. *Ibid.*, p. 450, *Discours*, l. I, c. XVI.
4. *Ibid.*, p. 513, *Discours*, l. II, c. XIII.

savoir de quoi Machiavel loue le plus, dans ses *Discours*, Brutus, « père de la liberté » ? « Quiconque, dit-il, rétablit la liberté dans son pays et n'immole pas ses enfants, comme Brutus, ne se soutient que bien peu de temps [1]. » En revanche, « personne n'a montré plus de prudence ni plus mérité de passer pour sage dans aucune de ses actions, quelque admirable qu'elle fût, que ne le mérita Brutus en contrefaisant l'insensé... Quel exemple n'offre-t-il pas à méditer à tous ceux qui sont mécontents d'un prince !... Il faut, comme Brutus, prendre le parti de contrefaire l'insensé, en louant, parlant, voyant et agissant contre sa propre pensée, afin de plaire au prince. Cette espèce d'intimité assure d'abord votre tranquillité, et vous fait partager sans péril avec le prince toute sa bonne fortune, comme elle vous fournit les occasions les plus favorables de satisfaire vos ressentiments. » — Bien que l'auteur des *Discours* ait déclaré que la république se fonde sur l'égalité et la probité [2], contrairement au régime monarchique en faveur duquel conspirent l'inégalité et la corruption ; bien qu'il ait détesté César [3], jugé sans indépendance par les écrivains de la Rome républicaine ; il a donc appliqué tout l'essentiel de sa philosophie politique aussi bien au régime démocratique qu'à la royauté.

N'oublions pas que, selon lui, l'humanité parcourt un cercle, pour ainsi dire fatal, qui la fait passer du bien au mal

1. *Œuv. comp.*, t. I, p. 547 et 548, *Discours*, l. III, c. III.
Bien entendu, *réciproquement*, celui qui « s'élève à la tyrannie et oublie de faire périr Brutus » court à sa perte (*Ibid.*). Cette doctrine est à double tranchant !...

2. *Œuv. comp.*, t. I, p. 485, *Discours*, l. I, c. XV, p. 489, *Ibid.*, c. LVIII, Qu'un peuple est plus sage et plus constant qu'un prince ; — p. 491, *Ibid.*, c. LIX, A qui d'un peuple ou d'un prince peut-on se fier davantage comme allié ? etc.

3. *Œuv. comp.*, t. I, p. 442, *Discours*, l. I, c. X. « Ceux qui ont loué César étaient des juges corrompus par sa prospérité même, et effrayés d'une puissance perpétuée dans une famille qui ne leur permettait pas de s'expliquer librement. Veut-on savoir ce que ces écrivains en eussent dit, s'ils eussent été libres? Qu'on lise ce qu'ils ont écrit de Catilina. César est d'autant plus digne d'exécration que celui qui exécute est plus coupable que celui qui projette. Qu'on voie surtout les éloges prodigués à Brutus : ne pouvant flétrir le tyran dont ils redoutent la puissance, ils célèbrent son ennemi ! »

et du mal au bien ; au point de vue des institutions, elle va de la monarchie à l'aristocratie, et de celle-ci à la démocratie, suivant une évolution ininterrompue, jusqu'à ce que les excès de l'anarchie ramènent la nécessité du pouvoir monarchique [1]. En fait, ses préférences semblent avoir varié avec les circonstances et sous les réactions d'une sensibilité plus vive qu'on ne l'a indiqué : la première fièvre démocratique une fois tombée, l'écho des prédications de Savonarole une fois affaibli dans sa mémoire, il désespéra presque de faire sortir du peuple un gouvernement stable et qui ne fût point fractionné à outrance ; puis, il « constata la nécessité d'une main royale » pour mettre un frein à la dissolution et aux discordes des seigneurs et des petits princes, ces « rognures » dont l'obstruction était nuisible à la prospérité des États. Cette unité vigoureuse [2] et tutélaire, ou, pour parler plus exactement et sans faire de Machiavel un Italien du XIX[e] siècle, ce pouvoir modérateur et suprême, cette hégémonie fermement organisée qui s'imposerait à tous les gouvernements d'Italie, en devenant leur lien réciproque et leur sauvegarde contre les tentatives des « barbares », — c'était à ses yeux, sur sa patrie, sur Florence qu'il fallait la fixer comme sur un pivot solide. Tout d'abord, il plaça sa confiance dans César Borgia, sans d'ailleurs lui vouer, comme on l'a dit, un culte aveugle. Lorsque le duc fut réprouvé par la fortune, Machiavel se tourna vers Laurent de Médicis que soutenait un pape jeune encore ; il l'entoura de ses conseils, l'exhorta à se forger des armes pour délivrer

1. *Œuv. comp.*, t. I, p. 607, *le Prince*, c. III ; t. I, p. 104, *Hist. de Florence*, l. V ; t. I, p. 494, *Discours*, l. II, *Avant-propos* ; t. I, p. 431, *Discours*, l. I, c. I.

2. Cf. *Œuv. comp.*, t. I, p. 446, *Discours*, l. I, c. XII ; t. I, p. 632, *le Prince*, c. XXVI. Cf. aussi sur le patriotisme de Machiavel, *Œuv. comp.*, t. II, p. 124. *Dialogue dans lequel on examine si la langue de Dante, de Boccace et de Pétrarque doit s'appeler italienne, toscane ou florentine*, et les sept livres sur l'*Art de la Guerre*. *Œuv. comp.*, t. I, p. 403, et p. 597, *Discours*, l. III, c. XLI. « Tous les moyens sont bons, pourvu que la patrie soit défendue ; s'il s'agit de délibérer sur son sort, on ne doit être arrêté par aucune considération de justice ou d'injustice, d'humanité ou de cruauté, de honte ou de gloire ; le point essentiel qui doit l'emporter sur tous les autres, c'est d'assurer son salut et sa liberté. »

l'Italie des étrangers. Son rêve fut déçu ; les Médicis chassés de Florence, Machiavel se convertit alors au parti républicain qui estima prudent de décliner ses avances, bien que l'auteur du *Prince* préconisât toujours la répression des factions, souvent ourdies par les grands. Ce qui importe donc, ce n'est pas de chercher dans la biographie de Machiavel ou les thèses apparentes de ses œuvres, l'explication du machiavélisme, c'est de bien comprendre qu'à travers les incidents d'une existence assez tumultueuse, sous les changements d'étiquette ou les volte-face plus ou moins diplomatiques, sous les formes très diverses des écrits inspirés par Polybe, par Tite Live... ou par l'actualité immédiate, persiste une doctrine à peu près immuable. Et cette doctrine reste valable, qu'elle soit appliquée par un monarque absolu, par une oligarchie aristocratique, par une secte oppressive ou par un parti entreprenant, car, en son fond, elle convient à tous les régimes.

L'œuvre de Machiavel repose sur un parallèle tantôt explicite, tantôt latent, entre la morale antique et la morale chrétienne, entre la conception de la vie chez les anciens et la conception nouvelle que les théologiens du moyen âge y ont substituée. Ainsi, pour la théologie du moyen âge, la fonction, la raison d'être de l'État ne se bornent pas à l'organisation des énergies individuelles, à l'orientation des volontés particulières vers la réalisation du bien commun, au maintien de la sécurité générale et des conditions pour ainsi dire matérielles de la paix et du bonheur. L'État doit aider l'homme à parvenir à son but le plus élevé : la béatitude dans l'autre monde [1]. Le prince doit s'y employer sinon en personne, tout

1. Cf. Extrait du *Dictionnaire de théologie* (Letouzey, Paris).

.....Il suit que la société civile est obligée de se mettre négativement au service de la fin dernière, c'est-à-dire, du bonheur éternel et de l'ordre spirituel qui y conduit, en tant qu'elle ne doit rien faire qui s'oppose à cette fin et à l'ordre de choses qui s'y rapporte. Mais il est faux également qu'il suffise que la société civile ne contredise en rien la fin dernière et qu'elle puisse ainsi en faire totalement abstraction, sans qu'elle ait à tenir aucun compte de l'ordre spirituel qui y conduit. En effet, le but de la société civile n'est pas de procurer aux hommes, ses membres, n'importe quelle félicité temporelle, mais seulement celle qui leur est convenable et qui leur est propre. Car, dit saint Thomas, *Opusc. de rege*

au moins indirectement, par son exemple et par son gouvernement. La cité terrestre n'est qu'une préparation à la cité

et regno, l. I, c. XIV, gouverner n'est pas autre chose que conduire vers sa fin ce qui est gouverné : *Gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere;* en sorte que, si quelque chose est, en dehors d'elle-même, ordonnée vers une fin, il appartient à celui qui la gouverne, non seulement de pourvoir à sa conservation, mais encore de la diriger effectivement vers cette fin : *Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum, ad gubernatoris officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illæsam, sed quod ulterius ad finem perducat.* Or, il existe pour l'homme un bien suprême, étranger à sa nature mortelle, vers lequel il est orienté comme vers sa fin dernière : c'est la béatitude éternelle : *Sed est quoddam bonum extraneum homini, quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quæ in fruitione Dei expectatur post mortem ;* et à la possession de ce bien, l'homme tend précisément en menant une vie vertueuse, c'est-à-dire, une vie digne d'un être raisonnable et libre : *Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent; sicut videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum.* Mais la fin de la multitude doit être en rapport avec la fin de chaque homme pris individuellement : *Idem autem oportet esse judicium de fine totius multitudinis, et unius.* D'où il faut conclure que la fin dernière de tous les associés n'est pas seulement de vivre selon la vertu, mais par une vie vertueuse, de parvenir à la béatitude : *Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam;* de manière que la mission de l'État est de procurer à ses membres un bonheur qui soit lui-même en harmonie avec le bonheur du ciel, et d'empêcher, autant que possible, tout ce qui peut lui être contraire : *Quia igitur vitæ qua in præsenti bene vivimus finis est beatitudo cælestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad cælestem beatitudinem consequendam ; ut scilicet ea præcipiat quæ ad cælestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat.* S. Thomas, *ibid.*, c. XV.

Ibid., sur l'*origine* du pouvoir : (Enseignement traditionnel de la philosophie chrétienne, ou thèse scolastique : Ses tenants sont nombreux. Il suffira de citer, parmi les anciens, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^ae, q. XC, a. 3 ; q. XCV, a. 4 ; q. XCVII, a. 3 ; *De regimine principum*, l. I, c. II ; Cajetan, *Comm. in Sum. theol. S. Thomæ, passim ;* Bellarmin, *De summo pontifice*, l. I ; Suarez, *Defensio fidei catholicæ*, l. III ; *De legibus*, l. II, c. II, etc.) Voici quel est le principe fondamental de cette thèse : la source de l'autorité civile est la volonté divine, manifestée seulement dans la loi naturelle. En effet, la société civile, étant une société nécessaire et naturelle, tire son origine des lois naturelles elles-mêmes, ou, plus justement, de Dieu, auteur de la nature. Or, « une société ne peut subsister ni même se concevoir, s'il ne s'y rencontre un modérateur pour

divine [1]. Elle doit offrir un milieu favorable à l'œuvre du salut. Elle doit hâter l'avènement du règne de Dieu. — Pour Machiavel, au contraire, l'État national trouve en lui-même sa vraie fin. Son intégrité et son bon ordre au dedans, son prestige et son extension au dehors, voilà tout ce qui lui importe. Durer, voilà, si l'on peut dire, son premier devoir. Or, si l'État veut « persévérer dans l'être », il est fatalement amené à se défendre contre les ennemis de l'intérieur et de l'extérieur. Quelle tactique adopter? « Dès qu'il s'agit de prendre une résolution dont dépend le bien de l'État, il ne faut pas se laisser retenir par des raisons de justice ou d'injustice, d'humanité ou de cruauté, d'honneur ou de honte ; il faut choisir ce qui peut sauver l'État et la liberté, et faire fi de tout le reste [2]..... Il y a une telle distance entre la façon dont on vit et celle dont

fondre en une seule les volontés éparses et les faire converger vers un but commun ; Dieu a donc voulu qu'il y eût dans la société civile une autorité commandant à la multitude. »

Comme Dieu a voulu l'état social qu'il fait découler manifestement des exigences mêmes de notre nature, il a voulu en même temps, dans cet état social, afin de l'adapter aux besoins de l'homme, une autorité supérieure qui pût coordonner et protéger les droits privés et les libres relations particulières des citoyens entre eux. Dieu a voulu, d'une manière indivisible, et la fin de l'état social, et la constitution de l'état social nécessaire à cette fin, et aussi l'autorité sociale nécessaire à cette constitution. Mais il faut observer qu'il n'est ici question que de l'autorité en général, abstraction faite du sujet en qui elle réside et de la forme spéciale qu'elle peut revêtir. « Si, en effet, nous nous plaçons sur ce terrain concret et particulier, il nous faut reconnaître que Dieu n'intervient pas par une action immédiate et exclusive ; il ne donne pas directement l'investiture au pouvoir politique et il ne désigne pas lui-même le sujet du pouvoir suprême, ni la forme en laquelle celui-ci doit s'exercer. De ce gouvernement théocratique, de ce droit divin, seule, l'histoire du peuple d'Israël nous offre un exemple. Mais Dieu laisse aux causes secondes le soin de déterminer et la forme de l'autorité, et le sujet en qui elle réside, et le mode de transmission ; le pouvoir humain, s'il dérive de Dieu, se transmet et se détermine par le jeu naturel de l'activité humaine. »

1. Saint Paul, *Ep. ad Hebr.* xiii, 13. Saint Augustin, *De Civit. Dei*, lib. XIV, c. xxviii : « Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui ». A rapprocher, Machiavel (*Discours moral*) : « Con quanta ingratitudine l'uomo quelle speculazioni da Dio in speculazioni del mondo converte. »

2. Cf. *Discours*, l. III, c. xli.

on devrait vivre que l'étude exclusive de cette dernière enseigne à se perdre plutôt qu'à demeurer dans la droite voie. Quiconque, en tout et partout, se conduit en homme de bien est inévitablement destiné à périr parmi tant de méchants. Le prince désireux de conserver le pouvoir devra donc s'exercer à n'être pas toujours bon, mais à user du bien et du mal selon le besoin [1]. » — Dans son froid calcul des moyens appropriés à tel ou tel but, Machiavel ne donne pas le mal comme bien, mais comme utile [2]. D'après lui, l'idée de la justice a pour origine cette expérience des hommes que le bien tourne à l'avantage de celui qui le fait et le mal à son détriment : « La distinction des choses honnêtes et des choses pernicieuses sortit de cette constatation : on vit que, si quelqu'un nuisait à son bienfaiteur, il en résultait haine pour l'un et compassion pour l'autre. Chacun blâmait les ingrats et honorait ceux qui avaient été reconnaissants, dans la pensée que les mêmes injures pourraient aussi lui être faites. Afin d'éviter semblable conjoncture, les hommes se décidèrent à inventer des lois, à fixer des punitions pour ceux qui y contreviendraient, et de là naquit la notion de la justice [3]. Cette notion a donc une origine tout empirique et une valeur relative : nous ne sommes entraînés au bien que par une sorte de nécessité. Quelquefois même, il arrive que l'utilité nous commande de faire des choses contraires à ce qu'on pourrait appeler la conscience commune. Hésiterons-nous entre ces deux devoirs opposés et d'une « qualité » différente ? Cette hésitation, en tout cas, n'est pas permise à celui qui a endossé la responsabilité du gouvernement. Préférera-t-il l'utile à ce que le vulgaire regarde comme le bien ? Question de moines ! En la circonstance, le résultat seul sera envisagé. Le salut de l'État est la suprême loi. Quiconque est incapable de se dépouiller des idées morales courantes n'a qu'à vivre dans la retraite, en homme privé [4] : qu'il ne se hasarde point parmi ceux qui détiennent la puissance !

Le prince aura sans cesse à la bouche les mots de loyauté,

1. Cf. *Le Prince*, c. xv.
2. Cf. *Le Prince*, c. xv.
3. *Discours*, l. I, c. II.
4. *Discours*, l. I, c. XXVI ; *Le Prince*, c. VIII.

de clémence, de religion, mais il ne craindra pas de s'infliger un démenti [1] toutes les fois que son intérêt l'exigera. S'il ne réussit pas à se faire en même temps respecter et aimer, il établira son règne par la terreur [2]. « On ne domine des sujets généralement ingrats, faux et turbulents que par la crainte du châtiment. Passer de l'humilité à l'orgueil, de la pitié à la sévérité et à la cruauté, sans les gradations convenables, c'est folie ! Pourquoi étaler complaisamment ses intentions [3] secrètes ? On peut emprunter à quelqu'un ses armes sans l'avertir que l'on compte s'en servir contre lui [4]. Une trahison n'est répréhensible que si elle échoue. Il sied d'être prudent lorsqu'on trame une conjuration [5] : mieux vaut se repentir d'avoir péché par excès de circonspection, que de regretter des complots téméraires. Par quel bizarre scrupule Florence victorieuse a-t-elle épargné Arezzo rebelle ? Pourquoi n'a-t-elle pas détruit cette ville et ravagé la vallée de la Chiana, afin d'étouffer les germes de révolte ? L'exécution en masse est un procédé de tout repos : ceux qui sont morts ne peuvent songer à la vengeance !... En 1505, le pape Jules II osa entrer dans Pérouse, sans armée, avec ses cardinaux, afin de détrôner l'autocrate Baglioni. Par quelle aberration Baglioni n'a-t-il pas profité de cette occasion unique pour s'emparer d'un pape aussi peu prudent, pour se débarrasser d'emblée de son ennemi le plus redoutable et donner aux princes de l'Église une opportune leçon [6] ? Ces tergiversations, ces triomphes incomplets, ces

1. Cf. *Œuv. comp.*, t. I, p. 629, 630 et 640, *Le Prince*, c. XVIII et XXVI, passim.

2. Cf. *Œuv. comp.*, t. II, p. 10, *La Mandragore*, acte II, sc. 6. *Ibid.*, t. I, p. 459, *Discours*, l. I, c. XXVI. *Ibid.*, t. I, p. 466, *Discours*, l. I, c. XXXIV.

3. *Le Prince*, l. I, c. XLI.

4. *Œuv. comp.*, p. 476, *Discours*, l. I, c. XLIV.

5. *Discours*, l. II, c. XXV.

6. *Œuv. comp.*, t. I, p. 459, *Discours*, l. I, c. XXVII : .....Baglioni se trouvait ainsi à même « d'acquérir une réputation éternelle, d'opprimer son ennemi en un instant, et de s'emparer de la plus riche proie. Car tous les cardinaux qui étaient alors avec le pape lui auraient valu les précieuses dépouilles du luxe le plus recherché ». Mais, poursuit Machiavel, en un style d'airain, « cet homme qui ne rougissait pas d'être publiquement incestueux et parricide, ne sut, ou, pour mieux dire, n'osa pas saisir l'occasion qui se présentait d'exécuter une entreprise

timidités soudaines irritent Machiavel. Il y voit des preuves de pusillanimité et de faiblesse. Au fond, les hommes manquent d'énergie, autant pour faire le mal que pour faire le bien. Ils ne reculent pas devant de petits crimes assez bénins, mais l'idée seule de se hausser à un certain niveau dans la hiérarchie des forfaits les épouvante. Ils sont médiocres en tout. Ils n'ont, dans l'accomplissement du mal, ni autorité, ni grand style, ni même dignité personnelle. Quel que soit le domaine où se déploie leur activité, ils ont peur d'y atteindre au sublime [1]. Car il y a réellement des forfaits héroïques et superbes.

C'est sur cette admiration esthétique de la force qu'est fondée, chez Machiavel, la nouvelle estimation des valeurs morales. Il semble bien, que, même pour l'homme privé, certaines prétendues vertus ne soient, selon l'auteur du *Prince*, que des préjugés assez naïfs, entretenus par l'habitude et par le décorum de la vie sociale. Dans la politique, la fragilité de pareilles notions est vite percée à jour; on ne saurait mettre en balance cette moralité théorique et quelque peu verbale avec les intérêts pressants de la collectivité ou même du chef d'État. Il y a certaines qualités, d'ordinaire très vantées, et qui, pourtant, dans bien des cas, peuvent amener la ruine d'une nation ou la chute d'un prince. La plus élémentaire sagesse conseille à tout gouvernant de supposer d'avance les hommes méchants [2] et toujours prêts à manifester cette méchanceté, dès que s'en présentera l'occasion. Par conséquent, l'essentiel pour lui, c'est de bien jouer son rôle, de ne rien livrer au hasard, de doser ses bienfaits [3], afin qu'on les savoure mieux; mais, s'il faut sévir et châtier, d'éviter toute demi-mesure, tout atermoiement qui laisse aux révoltés le temps de se ressaisir, et d'agir contre

où chacun aurait admiré son courage et sa tête, et qui l'eût immortalisé; car il eût été le premier qui eût montré aux chefs de l'Église le peu de cas qu'on doit faire de gens qui vivent et règnent comme eux; il eût enfin commis un crime dont la grandeur eût couvert l'infamie, et l'eût placé au-dessus des dangers qui doivent en résulter. »

1. *Œuv. comp. Ibid.*, cf. aussi sur la tuerie de Sinigaglia, t. II, p. 89, 1re décen.

2. *Œuv. comp.*, t. I, p. 628, 629, 638, *Le Prince*, c. XVII, XVIII, XXIII. Dans le *Discours*, l. I, c. XXVII, *Œuv. comp.*, t. I, p. 459, Machiavel est un peu moins sévère pour l'humanité.

3. *Œuv. comp.*, t. I, p. 512, *Discours*, l. II, c. XIII. *Ibid.*, t. I, p. 530, *Discours*, l. I, c. XXIII. *Ibid.*, p. 610, *Le Prince*, c. V.

les coupables avec une vigueur brusque et décisive. Jamais il n'oubliera que le vulgaire se prend toujours aux apparences [1] et ne juge que par l'événement. Or, le vulgaire, c'est presque tout le monde, et le petit nombre ne peut compter que lorsque la multitude ne sait sur quoi s'appuyer. Du reste, jamais un esprit éclairé ne reprochera au fondateur d'un royaume ou d'une république d'avoir commis à cet effet une action illégale. Quand les actions d'un homme l'accusent, le résultat, s'il est heureux, le justifie [2]. Le point est donc de réussir ; après quoi, les moyens, quels qu'ils soient, paraitront toujours honorables : on absout ceux que le succès couronne ; souvent même, on les loue. Joindre l'adresse hypocrite du renard à la force irrésistible du lion, se plier aux circonstances, persévérer dans cette conduite extérieure qui généralement paraît conforme au bien, tant qu'il n'y trouvera aucun inconvénient, s'en écarter résolument, à l'occurrence [3], maintenir aux yeux de la foule crédule et moutonnière le prestige de son haut rang et, si une sédition renverse le décor de cette comédie, la réprimer dans le sang, tel est donc le devoir du maître de l'État.

Les générations actuelles sont mal préparées à cet idéal. La faute en est surtout à l'éducation qui les étiole et les émascule. Les anciens avaient le culte de l'harmonieux développement des facultés physiques ; ils aimaient la belle santé pour elle-même et pour les gestes conquérants qu'elle permet. Leurs religions prêtaient un aspect divin aux mortels qui avaient rendu service à leur patrie, comme généraux ou comme législateurs. Leurs cérémonies somptueuses comportaient fréquemment des sacrifices qui étaient bien faits pour inspirer le goût de la férocité, ou du moins, pour viriliser les caractères. Au contraire, le christianisme, dont l'esprit a régné jusqu'ici dans l'éducation publique, a débilité la volonté. Ne place-t-il pas dans un autre monde le but dernier de nos efforts ? N'enseigne-t-il pas à mépriser les éphémères honneurs, la vaine gloire d'ici-bas ; ne fait-il pas résider le bonheur suprême dans l'humilité, dans l'abnégation, dans le détachement des biens

1. *Œuv. comp.*, t. I, p. 630, *Le Prince*, c. XVIII.
2. *Ibid.*, t. I, p. 440, *Discours*, l. I, c. IX.
3. *Ibid.*, t. I, p. 563, *Discours*, l. III, c. IX.

périssables, c'est-à-dire, dans des vertus éminemment négatives? Ne préfère-t-il pas la vie contemplative à la vie active, comme étant plus propre à nous élever vers Dieu? Exige-t-il quelque force d'âme? C'est plutôt celle qui fait endurer les maux avec patience que celle qui pousse aux grands exploits! Bref, la morale chrétienne [1], tournée vers le monde surnaturel, ayant pour objet d'amasser des mérites en vue du ciel plutôt que d'exalter sur terre la dignité de la personne humaine, a rendu les hommes plus faibles en les accoutumant à la résignation, au pardon des injures; elle a livré les bons en proie aux méchants qui spéculent désormais sur leur passivité. — Sans doute, l'auteur des *Discours* et du *Prince* incrimine particulièrement ceux qui ont expliqué la religion chrétienne d'une manière moins exacte que commode pour leur paresse [2], ceux qui ont négligé d'observer qu'elle nous ordonne d'aimer la patrie et de nous exercer à toutes les vertus nécessaires à sa défense. Sans doute, il concède que si, dès le commencement, le christianisme était resté fidèle aux principes de son fondateur, les états de la chrétienté seraient bien plus unis et bien plus heureux qu'ils ne le sont [3]. Mais il ajoute : « La meilleure preuve de la décadence et de la chute imminente de l'Église romaine, c'est que les peuples qui en sont les plus voisins sont également les moins religieux. Quiconque examinera les principes sur lesquels elle est établie et l'altération, le bouleversement qu'ils ont subis dans la pratique et l'usage, jugera que le moment n'est pas loin ou de la ruine de cette Église, ou des plus terribles orages. » Il croit très utile de régénérer périodiquement les institutions et les constitutions (tant religieuses que politiques), en les ramenant à la pureté originelle de leur source. Ainsi, il approuve par avance la Réforme. Rappelons-nous ce qu'il a écrit de Sixte IV [4] : « Les Florentins accusèrent le pape, dans l'Italie entière, de trahison envers leur gouvernement, d'impiété et d'injustice; ils prouvèrent combien ce pontife faisait mauvais usage d'une

1. *Œuv. comp.*, t. I, p. 498, *Discours*, l. II, c. II.
2. *Ibid.*, t. I, p. 445, *Discours*, l. I, c. XII.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, t. I, p. 194, *Hist. de Florence*, l. VIII.

dignité qu'il n'avait obtenue que par des voies illégitimes; qu'il avait envoyé des hommes élevés par lui aux premières prélatures, avec des traîtres et des parricides, pour perpétrer un crime aussi monstrueux que l'assassinat dans une église, pendant l'office divin, au milieu de la célébration du Saint-Sacrifice ; qu'il menaçait Florence des foudres de l'Église et prononçait un décret d'interdiction sur cette ville, pour n'avoir pu faire périr ses citoyens, changer son gouvernement et consommer sa perte au gré de ses désirs. Ils disaient aussi que le Dieu de justice, ennemi de toute violence, devait l'être de celle de son vicaire, et permettre à des hommes offensés de s'adresser à lui, puisqu'ils ne pouvaient plus recourir à ce pontife. » Ne nous y trompons pas, d'ailleurs : ce que Machiavel aurait apprécié dans la Réforme protestante [1], ç'aurait été la réaction contre les abus de toute espèce qui avait singulièrement éloigné de l'idéal évangélique l'Église de Rome compromise par des papes indignes [2]. Son esprit pratique et positif n'aurait probablement pas attaché un grand prix, ni accordé une grande attention, aux deux tendances capitales du protestantisme : la tendance mystique et la tendance exégétique. Observateur, mêlé à la vie des Médicis, il avait été frappé de certains excès de pouvoir, et même, de certains forfaits dont s'étaient rendus coupables plusieurs pontifes, et à ce point de vue, il pressentait et souhaitait une crise salutaire. Mais ni le sens métaphysique ou religieux, ni le besoin de liberté intellectuelle n'étaient assez développés en lui pour qu'il fût capable de soupçonner la complexe richesse de la Réforme. Peut-être même lui eût-il fait grief de chercher à se substi-

1. O. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe*, 1864, p. 304 : « C'est par le côté politique et national, et non par ses convictions religieuses, que M. touche de près à la Réformation, dont il a prédit, avec une précision étonnante, l'avènement prochain. Savonarole, qu'il loue beaucoup, aurait été son homme et lui aurait tenu lieu de Luther, s'il avait eu pour lui le succès, comme il a eu l'enthousiasme et le courage ». Dargaud, *Histoire de la liberté religieuse en France*, II, p. 18 : « M. est sans cœur et sans élan religieux, il n'est ni catholique, ni luthérien, ni déiste ; il est athée et sensualiste (p. 19) : il fit la Bible de la tyrannie avec une intelligence moderne, jointe à un burin antique. »

2. Montaigne, au contraire, admire la solidité d'une religion qui est parfois si mal représentée (*Essais*, l. II, c. XII).

tuer, dans tel ou tel pays, à la religion traditionnelle, au risque de troubler la tranquillité, pour des motifs d'un ordre trop philosophique et trop abstrait. Car, selon lui [1], « il est du devoir des princes ou des chefs d'une république de garder solide sur ses bases la religion qu'on y professe ». Et c'est là, pour lui, une maxime générale qui s'applique à toutes les confessions, à tous les cultes.

On raconte qu'assistant à l'assemblée de l'une des nombreuses confréries dévotes de Florence, il y avait prononcé une sorte de sermon sur le texte *De Profundis* et avait conclu en invitant ses auditeurs à faire pénitence, « à imiter saint François et saint Jérôme dont l'un se roulait sur des ronces et l'autre se déchirait la poitrine avec un caillou, pour empêcher leur chair de succomber aux tentations mauvaises... Mais, ajoutait-il, nous sommes séduits par les désirs libidineux, entourés d'erreurs, enveloppés dans les liens du péché, et nous nous trouvons entre les mains du démon. Il convient donc, pour nous en tirer, d'avoir recours à la pénitence, de nous écrier avec David : Miserere mei Deus, et de pleurer amèrement avec saint Pierre ». Comment prendre au sérieux ces déclarations d'un homme qui écrivait à Vettori, le confident intime de ses divertissements et de ses bonnes fortunes : « Je tâche de goûter à tous les plaisirs d'une vie que je regarde comme un rêve [2] », et qui, non content d'avoir mis dans ses comédies si franchement réalistes et si épicées toute son expérience d'amoureux impénitent, se piqua de mériter jusqu'à ses derniers jours sa réputation de débauché [3]?... Oui, c'est bien à la morale chrétienne qu'il était hos-

1. Cf. *Œuv. comp.*, t. I, p. 445, *Discours*, l. I, c. XII. *Ibid.*, *Discours*, l. III, c. I.

2. *Ibid.*, t. II, p. 610, lettre XI (1513). Cf. aussi t. II, p. 674, lettre LX à Francesco Guicciardini. *Ibid.*, p. 680, au même, lettre LXIV.

3. Cf. cette lettre qu'il écrit à Vettori le 31 janvier 1514, en lui envoyant un sonnet amoureux : « Je ne saurais répondre à votre dernière lettre par des paroles qui me paraissent plus à propos que ce sonnet, où vous verrez combien ce fripon d'Amour a déployé d'adresse pour m'enchainer. Or, les chaînes dont il m'a lié sont si fortes, que je désespère tout à fait de ma liberté. Je ne sais même comment je ferais pour me dégager jamais ; car, dût le sort ou toute autre combinaison humaine m'ouvrir quelque sentier pour m'échapper par aventure, je ne voudrais

tile; jamais il ne retira sa comparaison entre la morale antique et la morale chrétienne qui, trop austère pour son tempérament avide de jouissances, lui apparaissait surtout comme funeste à l'épanouissement des fortes individualités.

Cependant, quelles qu'aient été ses préférences ou ses sympathies personnelles, Machiavel a toujours pensé que la religion était un pivot solide servant principalement au maintien de l'unité et de la cohésion nationales. « Malheur à l'État, proclame-t-il [1], où la crainte de l'Être suprême n'existe plus! Il doit périr, s'il n'est provisoirement sauvé par la crainte même du prince qui supplée au défaut de religion; mais, comme les princes ne règnent que le temps de leur vie, c'est alors pour l'État la dissolution à brève échéance... Rien de plus aisé, au contraire, que de conserver un État composé d'un peuple religieux, par conséquent, plein de bons sentiments et enclin à l'union. Aussi, tout ce qui est de nature à favoriser la religion doit-il être bien accueilli, même si l'on en reconnait la fausseté... De l'attention et du zèle qu'ont apportés les hommes sages à se conformer à ces maximes est née la foi aux miracles, que l'on célèbre dans toutes les religions, même les plus fausses. Ces gens sages, en effet, les accréditaient, quelle qu'en fût leur source; et leur opinion faisait autorité auprès de tous les autres [2]. » Le législateur a besoin du pres-

pas y entrer : tellement ces chaînes me semblent tantôt douces, tantôt légères, tantôt pesantes! Il en résulte un mélange d'idées tel que j'estime ne pouvoir vivre content que sous cette condition d'existence. Je regrette que vous ne soyez pas présent pour vous moquer tantôt de mes pleurs, tantôt de mes rires; tout le plaisir que vous en auriez est éprouvé par notre ami Donato qui, avec cette amie dont je vous ai déjà entretenu, est l'unique port et le refuge de ma pauvre nef, restée sans timon et sans voiles, par la tempête continuelle qui l'a poursuivie. Il y a moins de deux jours qu'il m'arriva de pouvoir dire, comme Phébus à Daphné, etc. » Cf. aussi plusieurs lettres de février 1513, où l'épicurisme de Machiavel confine au cynisme.

1. Cf. *Œuv. comp.*, t. I, p. 444, *Discours*, l. I, c. xi.

2. *Ibid.*, t. I, p. 445, *Discours*, l. I, c. xii; l. III, c. i.

S. Augustin, *De Civit. Dei*, II, c. xxviii : « Dei veri praecepta insinuantur aut miracula narrantur. » Mais il cite aussi des miracles de la religion païenne (l. II, xxxi) : « magis mira quam noxia, boves locutos, infantes nondum natos de uteris matrum quaedam verba clamasse, volasse serpentes, feminas et gallinas et homines in masculinum sexum

tige de la religion pour étayer les lois auxquelles les dieux sont censés ménager une sanction suprême. C'est ce qu'attestent l'histoire de Lycurgue et celle de Solon. Les institutions religieuses de Numa [1] ont été la base sur laquelle a été édifiée la grandeur romaine. Savonarole n'a eu tant d'influence sur ses concitoyens que parce qu'on le croyait, à tort ou à raison, en commerce direct avec la Divinité [2]. Bref, chez Machiavel, comme chez Polybe et chez Varron [3], loin d'être essentielle-

fuisse conversos et cetera huiusmodi, quae in eorum libris non fabulosis sed historicis, seu vera seu falsa sint, non inferunt hominibus perniciem sed stuporem ». Au moment de l'apparition du christianisme, le peuple était singulièrement disposé à croire aux prodiges de tout ordre, — comme le reconnaissent et le déplorent parfois les Évangélistes (cf. Saint Mathieu, XVI, 4 ; Saint Luc, 1-13, XVII, 20).

Machiavel ne cache pas son dédain pour tout ce qui, dans la religion est purement rituel, extérieur. Cf. *L'Ane*, V, 120-122 ; *Discours*, I, 5, 4; *Histoires florent.*, VII, 28.

1. *Discours*, l. I, c. XI-XII.

2. Cf. t. II, p. 85, 1[re] décennale ; t. I, p. 445, *Discours*, l. I, c. XI.

Villari, *ouvr. cit.*, t. II, p. 63 et suiv. Prophéties de Savonarole et ses théories sur le don prophétique. *Dialogue sur la vérité prophétique.* Le *compendium revelationum* (1495). Vision des deux croix symbolisant la colère et la miséricorde de Dieu (1492). Vision où Savonarole se présente comme ambassadeur des Florentins auprès de Jésus-Christ.

3. Sur Polybe, Machiavel, *Œuv. comp.*, t. I, p. 426 et sq.

(Pichon, *op. cit.*, p. 164-166) : « Sans être dévot, Varron comprend bien que le scepticisme est un danger pour un État aussi appuyé sur la religion que l'État romain ; que le jour où le peuple serait détaché des croyances traditionnelles, comme il n'aurait pas pour se conduire la philosophie des haute classes, le désarroi serait extrême. Il entreprend donc, dans les *Antiquités divines*, de rétablir le culte national, avec ses rites officiels, mais en le faisant mieux connaître. Il croit être plus utile aux dieux de Rome qu'Énée lorsqu'il les a sauvés des flammes de Troie. Quant aux classes élevées, elles pourront ne voir dans la religion qu'une allégorie métaphysique et morale, et se dispenser de croire aux absurdités mythologiques ; c'est plutôt la philosophie qui leur convient : Varron se donne la tâche de la vulgariser dans les *Ménippées* et les *Logistorici* ».

Saint Augustin et Varron, chez Machiavel (note de Tommasini) : « Cosi, per esempio, a proposito della legge agraria e dei Gracchi, S. Agostino scrive (*De Civ. Dei*, III, c. XXIV) : « Sed iam vetustam iniquitatem audere « convellere periculosissimum, immo vero, ut res ipsa docuit, pernicio- « sissimum fuit ». Donde il M. trae la sua critica circa « le leggi che risguardino assai indietro » (*Disc.*, I, 37). Nel lib. I, c. XXXI, del *De Civ. Dei*, è detto : « Nasica ille... civitatem hostium maximam, fortissimam, « opulentissimam nolebat auferri, ut timore libido premeretur, libidine « pressa non luxuriaretur, luxuriaque cohibita nec avaritia grassaretur ;

ment une force spirituelle qui, se développant selon ses propres lois, déjoue souvent les calculs les plus subtils des

« quibus vitiis obseratis civitati utilis virtus floreret et cresceret, eique « virtuti libertas congrua permaneret ». Donde è facile riconoscere l'origine dei noti cicli machiavellici. Ove allude all' opinione di *Varrone* (*ibid.*, III, 4) che reputava « utile civitatibus, ut se viri fortes, « etiamsi falsum sit, diis genitos esse credant, ut eo modo animus « humanus velut divinæ stirpis fiduciam gerens res magnas adgredien- « das præsumat audacius, agat vehementius et ob hoc impleat ipsa « securitate felicius » (cf. *ibid.*, III, 15) è ad intravedere uno stimolo a fingere miticamente, come il M. fece, la vita di Castruccio. Ove all' incontro sant' Agostino accusa gli storici che non s'accontentano della cronologia biblica (XII, 11 : « Fallunt eos etiam quædam mendacissimæ « litteræ quæ perhibent in historia temporum multa annorum millia « continere, cum ex litteris sacris ab institutione hominis nondum « completa annorum sex millia computemus »); ove accusa i « philosophi « mundi huius » (*loc. cit.*, XII, c. XIV) d'aver introdotto i « circuitus « temporum, quibus eadem semper fuisse renovata ac repetita in rerum « natura atque ita deinceps fore sine cessatione adseverarent volumina « venientium et prætereuntium saeculorum, sive in mundo perma- « nente isti circuitus fierent, sive certis intervallis oriens et occidens « mundus eadem semper quasi nova, quae transacta et ventura sunt « exhiberet », il M. è cogli storici e i filosofi di questo mondo; nè può accettare la conclusione di sant' Agostino (*ibid.*, c. XVIII) : « Has argu- « mentationes quibus impii nostram simplicem pietatem, ut cum illis in « circuitu ambulemus, de via recta conantur avertere, si ratio refutare « non potest, fides irridere deberet ». L'irridere non è funzione della fede, come lo scherno non è officio di scienza. Cosi dove de' miracoli scrive (I, 14) : « plane incredibilius quia mirabilius, et mirabilius quia poten- « tius » esprime un apprezzamento affatto soggettivo, ben diverso da quel che nel lib. X, c. XII : « Quidquid igitur mirabile fit in hoc mundo, pro- « fecto minus est quam totus hic mundus, id est coelum et terra et « omnia quæ in eis sunt, quæ certe Deus fecit. »

Cf. l'*Apol. pour Machiavel*, de Machon (publiée par Buchon, *op. cit.*, p. XLI-XLII) :

« 1. *Que la religion est l'appuy des estats.*

« Que la religion soit l'appuy des estats, l'experience et le sens commun nous obligent à le croire : tous les autheurs en sont d'accord. Platon l'appelle le boulevard de la puissance et des lois et le lien de toute bonne discipline. Plutarque dit que c'est le ciment de toute societé et le fondement de la legislation. Philon le juif lui donne cest eloge et dit qu'elle est : l'attrait le plus efficace et le lien le plus indissoluble de la bienveillance et de l'amitié. Cyrus, dans Xenophon, attribue à la religion le respect et l'obeissance que ses sujets luy rendoient. Cicéron dit que : sans elle il ne peult y avoir de foy, de societé, de justice parmi les hommes (a). C'est pourquoi les empereurs romains ont fait une querelle

(a) Pietate sublatà, fides etiam et societas humani generis et unà excellentissima virtus justitia tollitur. (Cic., l. I, *De Nat. Deorum.*)

hommes d'État et qui, se rapportant à un « ordre » tout différent, peut parfois s'opposer à certains intérêts pratiques

commune du mespris de la religion et ont interessé tous les hommes à en rechercher la vengeance et la punition (*a*). Elle n'est point contraire à la police, puisqu'elle est la police mesme, et que ceux qui n'en ont point conseillent aux autres de s'en servir comme d'un remède excellent pour captiver le peuple et tenir toutes choses calmes dedans la republique et les faire reussir heureusement. Rien n'a sur la multitude un empire plus efficace que la religion (*b*), dit l'historien d'Alexandre le Grand ; et Tite Live ajoute que, si on examine bien toutes choses, on trouvera, que ceux qui ont honoré les dieux ont vu toutes leurs affaires prosperer, ceux qui les ont meprisés ont vu tout tourner contre eux (*c*).

« Monsieur Capel, advocat général au parlement de Paris, dans une harangue qu'il fit en l'an 1535 (*d*), louant François I[er] de ce qu'il avoit eu soing de la religion, remonstra et fit conestre que les roiaumes et républiques des anciens paiens qui avoient eu soing de bien faire observer leur religion avoient prospéré en toute felicité, parce que, disoit-il, encore que leur religion fut fausse et qu'ils vécussent en erreur et tenebres, ils ne laissoient pas de reussir heureusement, à cause que l'estimant bonne et vraie, ils l'avoient en singuliere reverence et recommandation ; ce qu'il a pris de Polybe et de saint Augustin qui dit, en ses livres de la *Cité de Dieu*, que : l'empire des Romains avoit été aggrandi par Dieu parce qu'ils respectoient la religion bien que fausse (*e*). Bodin remarque (*f*) qu'elle est si importante et si puissante que non-seulement elle conserve les estats, mais les fait acquérir ; et beaucoup, sous le prétexte seul de religion, ont envahi les plus grands roiaumes, comme ont fait les Arabes, les Perses, les Maures et les pontifes romains. Et l'empereur apostat, qui est celui qui n'en conessoit point que celles qu'il se forgeoit, assure et affirme que tout de même que la pieté et la religion sont les plus grands des biens, l'impieté est le plus grand des maux (*g*).

Et parce que les actions des hommes sont inconstantes, leurs resolutions vaines, leurs desseins suspects, et leurs lois incertaines et sujettes à desadveu ; ceux qui ont apporté la religion parmi eux, et qui en ont fait la base et le fondement de leurs estats, les ont fait authoriser du ciel, quelques vertueux qu'ils aient pu estre, tesmoing Moïse ; et après luy les païens, ne pouvans meriter ceste grace, ont tasché de la feindre,

(*a*) Volumus esse publicum crimen quia quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur injuriam. (*Cod. de Hæreticis*, l. IV, § 1.)

(*b*) Nulla res efficacius multitudinem regit quam superstitio. (Quinte Curce, l. V.)

(*c*) Invenies omnia prospera evenisse sequentibus Deos, adversa spernentibus. (Tite Live, l. V.)

(*d*) Papon, *Arrests*, l. I, tit. 2, arrest 8.

(*e*) Auctum à Deo imperium romanum, quod corde illis fuisset, quamvis falsa, religio.

(*f*) Bodin, *Méthode*, c. VI.

(*g*) Julien, *Epist.* 52.

de gouvernement, — la religion n'est plus qu'un instrument politique qu'il convient de manier avec opportunité.

et de persuader à leurs sujets qu'elle ne leur avoit point esté refusée, non plus qu'aux veritables législateurs. Solon, Licurgue, Numa, Mahomet, et quantité d'aultres sont de ce nombre; et l'empereur Caligula (a), qui fut l'un des plus grands mespriseurs des dieux dont nous aions conéssance, pour contrefaire l'homme de bien, et s'authoriser davantage, faisoit courir le bruit qu'il parloit souvent avec Jupiter, et qu'il avoit grande familiarité avec Castor et Pollux qu'il disoit estre ses freres; se glorifiant aussi d'avoir bonne accointance avec la lune, et de coucher avec elle comme avec une deesse; voulant par ces artifices persuader au peuple que non-seulement il estoit fort desvot et religieux, mais aussi que par le moien de ceste grande privauté qu'il avoit avec les dieux, il participoit à la divinité, et estoit de leur conseil.

« Cest hipocrite sçavoit bien ce que dit Aristote (*b*) que le pouvoir des rois consiste en la religion, à cause que les sujets qui se persuadent que leur prince craint vraiment Dieu, ne peuvent pas s'imaginer qu'il leur fasse injustice; et la crainte qu'ils ont de desplaire au Dieu qu'ils s'imaginent luy estre favorable, fait qu'ils sont plus souples, plus humbles et plus obeissans. Et sans aller chercher des authorités plus loing, voions comme en parle nostre autheur (*c*), qu'on publie si malicieusement pour son ennemy et son destructeur. « Si j'avois à estre « juge, dit-il, lequel de Romulus ou de Numa auroit plus fait de bien à « Rome, Numa l'emporteroit; car où la religion est bien plantée l'on y « met aisement les armes; mais où elles sont seules receues, la religion « ne peult bonnement trouver accès. » Et peu après : « C'est mon opi- « nion que la religion instituée par Numa fut l'une des causes principales « de la grande félicité de Rome, car d'elle vient le bon ordre; le bon « ordre fit la bonne fortune; de la bonne fortune procedent les heu- « reuses issues de leurs magnanimes entreprises. Et j'ose dire que, tout « ainsi que l'estime que l'on fait de l'honneur divin et l'entretien de la « foi maintiennent les républiques en bon ordre, aussi le mespris « d'icelle est cause de leur derniere ruine. »

« Où trouvera-t-on un passage plus avantageux et plus exprès pour la recommendation de la religion chez tous les pères de l'Eglise que celuy-là? Lequel de tant de censeurs en a parlé en meilleurs termes, et plus religieusement? Et sans s'arrester à la traduction dont nous nous servons, qui est la seule qui se desbitte en France, sous le nom de Gaspard d'Auvergne, encore que le sieur de Vingtemille, dans l'histoire généalogique de sa maison, dise en estre le premier traducteur, Machiavelle ne dit pas qu'il fault suivre la religion par raison d'estat, mais les cérémonies seulement, à cause que le peuple est extremement amateur

(*a*) Sueton. in Caligulâ, c. LI. Dion. in Caligulâ.
(*b*) Aristote, *Polit.*, l. V, c. XI.
(*c*) *Disc.*, l. I, c. XI.

Malgré certaines phrases de circonstance, on se leurrerait étrangement en cherchant dans les ouvrages de Machiavel la foi en une Providence rémunératrice ou vengeresse, présidant à la succession des empires comme à la destinée des indivi-

et jaloux des choses qu'il a accoutumé de practiquer dans ses devotions, quoy que souvent elles soient très-ridicules, et toutes remplies de superstition ; n'y aiant rien de plus certain qu'il conseille dans tous ses livres que de porter le peuple à la religion, à quelque prix que ce soit, les plus rudes et les plus brutaux d'une façon, les plus opiniastres et les plus arrestés d'une aultre, et les plus raisonnables et les mieux sensés, comme ils l'entendent ; monstrant dedans le chapitre suivant par divers exemples qu'il rapporte, comme les Romains s'en servoient pour regler leur ville, pour commencer et poursuivre leurs entreprises, et pour appaiser les séditions et emotions populaires.

« C'est l'avis que le sage et prudent Mecenas donna à Cesar Octavian, disant : « Honorez Dieu en tout temps et en tout lieu, selon les mœurs « de votre patrie, et forcez tout le monde à lui rendre le mesme culte. « Poursuivez de votre colère et de vos châtimens tous ceux qui voudront « implanter chez vous des religions estrangeres, car en introduisant de « nouveaux dieux étrangers on attire beaucoup de monde à user des lois « estrangeres : d'où les congrégations, les reunions, les conciabules qui « sont des obstacles à l'action de tout gouvernement (*a*). »

« Sarius, à l'année 1566, dit que le roy d'Espagne voulant faire recebvoir en ses estats des Pays-Bas le concile de Trente, cela causa une telle sedition que toutte ceste province en pensa perir. Aristote enseigne que : le culte de la divinité nous est inspiré par la nature, et que la forme de ce culte appartient à la loi (*b*). « C'est pourquoi, dit Ciceron, « il est d'un homme sage de defendre les institutions des ancêtres et de « conserver les ceremonies religieuses (*c*). » Toutte l'histoire des Machabées confirme ceste doctrine, puisqu'au plus fort de leurs martires, ils s'ecrioient : « Nous sommes prests à mourir plustost que de violer la « loi de Dieu admise par nos ancêtres (*d*). »

« Le roy Numa avoit telle créance et telle assurance en la religion, que quelqu'un venant lui donner advis que les ennemis s'apprestoient contre luy, respondit : « Et moy, je sacrifie aux dieux », voulant dire par la qu'estant bien avec eux, il n'avoit rien à craindre. L'empereur Theodose dit : « Entre tous les soings que nous avons de la repu- « blique, il n'y en a point qui nous touche tant, ny qui soit si propre « à la majesté imperiale, que la garde et l'observance de la religion, « parce qu'en la conservant elle sert de porte et d'entrée à toutte la « felicité et prosperité de mes peuples (*e*). »

(*a*) Dion, *Hist.*, l. LII.
(*b*) Aristote, *Ethic.*, l. V.
(*c*) L. III *de Divinat.*
(*d*) *Macchab.*, l. II, c. VII.
(*e*) Novella de Judæis.

dus [1]. Son vrai Dieu, c'est le hasard ou la fortune [2], qui laisse bien quelque place à la prudence, — car nous avons un libre arbitre, — mais dont nous pouvons plutôt corriger que conjurer les effets. « Je comparerais volontiers, dit-il, la puissance aveugle du hasard à un fleuve rapide qui, venant à déborder, inonde la plaine, déracine les arbres, renverse toutes les habitations et entraîne au loin les terres qui bornaient son lit, sans qu'on ose ou qu'on puisse s'opposer à cette fureur ; ce qui n'empêche pas que, lorsqu'il est rentré dans ses limites, on ne puisse construire des digues et des chaussées, pour prévenir de nouveaux débordements. Il en est de même de la fortune : elle exerce sa puissance, lorsqu'on ne lui oppose aucune barrière. » Ailleurs, Machiavel proclame sans ambages ses croyances astrologiques. En ce qui concerne les devins, les prodiges, les présages, l'influence des astres [3] ou des sphères, il partage les superstitions de ses contemporains, notamment d'un Guichardin et d'un Cellini [4]. D'après lui, « les grands changements qui surviennent dans une cité ou dans un État sont toujours précédés de signes qui les annoncent et d'hommes qui les prophétisent [5]... Il se pourrait que l'air, suivant l'opinion

1. Cf. *Œuv. comp.*, t. II, p. 323, lettre XXXI (1503).
2. *Ibid.*, t. I, p. 639, 640, *Le Prince*, c. xxv ; t. II, p. 107 et sq.
3. *Ibid.*, t. II, p. 642, lettre XXIX.
4. Guichardin, cf. *Ricordi politici e civili*, § 240 :

« Il y a des esprits aériens qui s'entretiennent avec les hommes. C'est un fait certain ; je le sais par expérience. » — Guichardin, selon toute apparence, ne se laisse pas simplement aller à développer un lieu commun littéraire, lorsqu'il rappelle, sur le ton le plus sérieux, les présages qui, suivant lui, annoncèrent, en avril 1492, la mort de Laurent. « L'importance de cet événement, écrit-il dans son *Histoire florentine*, fut signalée par de nombreux présages : une comète avait paru peu de temps auparavant ; on avait entendu hurler des loups ; dans l'église de Santa-Maria-Novella, une femme prise de fureur s'était écriée qu'un bœuf aux cornes de feu incendiait toute la ville ; les lions (de la ménagerie) s'étaient battus et un des plus beaux avait été tué par les autres ; enfin, un jour ou deux avant la mort de Laurent, la foudre était tombée de nuit sur la lanterne de la coupole de Santa-Maria-Reparata, et en avait détaché quelques grosses pierres, qui avaient roulé du côté de la maison des Médicis, etc. »

(Cellini, *Mémoires*, traduction de M. T. de Saint-Marcel, Paris, 1822, p. 279.)

5. Cf. *Œuv. comp.*, t. I, p. 488, *Discours*, l. I, c. LVI.

de certains philosophes, fût peuplé d'Intelligences qui, douées d'assez grandes lumières pour prédire l'avenir et émues de compassion envers les hommes, les avertissent par des signes de se mettre en garde contre les périls menaçants [1]. » Fortune ou fatalité, trop de puissances occultes nous entourent pour qu'il nous soit facile de nous soustraire à leur action. Elles ourdissent leur trame tantôt en notre faveur, tantôt contre nous. Le mieux est encore de s'appliquer à saisir leurs fils, de ruser avec elles [2], et, après coup, de tirer le meilleur parti possible de chaque situation. La question de responsabilité est assez accessoire aux yeux de Machiavel, qui a passé au crible de sa critique les concepts de la moralité traditionnelle, qui y a substitué le réalisme brutal du succès, et qui, doutant vraisemblablement de l'immortalité personnelle de l'âme, comme beaucoup de philosophes italiens de cette époque, devait traiter de fable ridicule, de « fantôme à effrayer les gens », d'épouvantail bon tout au plus à calmer les appétits et à maintenir l'harmonie sociale, le dogme d'une justice surnaturelle, proportionnant récompense et châtiment aux mérites ou aux fautes de chacun.

Ces idées philosophiques, cette conception de la religion et du rôle qu'elle est appelée à jouer étaient d'autant plus inacceptables pour l'Église que Machiavel allait jusqu'à l'accuser d'avoir corrompu chez les Italiens la notion religieuse et de les avoir dotés de tous les vices [3]. Il ajoutait même que l'Église, n'ayant jamais été assez puissante pour s'emparer de toute l'Italie, et n'ayant jamais permis à un autre gouvernement assez fort de l'occuper à sa place, avait causé la division et la faiblesse de ce pays et l'avait livré comme une proie à la cupidité étrangère. Tout au fond de lui-même, non moins que Guichardin [4], il aspirait à voir l'Italie délivrée des Barbares et

1. Cf. *Œuv. comp.*, cf. aussi t. I, p. 157 et 214, *Hist. de Florence*, l. VI et l. VIII.

2. *Ibid.*, t. I, p. 539, *Discours*, l. II, c. XXIX.

3. *Ibid.*, t. I, p. 446, *Discours*, l. I, c. XII.

4. *Ricordi politici e civili*, § 28, 346.

Cf. Victor Poirel, *Essai sur les discours de Machiavel avec les considérations de Guicciardini*, Paris, 1869, in-8.

Voyez l'article que M. Geoffroy a consacré dans *la Revue des Deux-*

« le monde affranchi de la tyrannie de ces scélérats de prêtres » ; en tout cas, très vraisemblablement, il souhaitait que leur prestige et leur influence fussent de plus en plus réduits. Quand il répétait ces paroles du grand Cosme : « Les princes ne peuvent pas gouverner leurs états le chapelet en mains ou avec des pater noster »[1], il ne se bornait pas à affirmer cette vérité que ceux qui sont chargés de diriger l'État doivent d'abord veiller à l'application de la loi, à la sécurité publique, à la sauvegarde des droits, et n'ont point qualité pour guider les consciences ou peser sur les convictions religieuses de leurs sujets ; il réagissait contre certaines doctrines du moyen âge, d'après lesquelles le prince, représentant de Dieu sur la terre, ou tout au moins, chef d'une partie de la famille humaine, ne pouvait impunément se détacher du Maître suprême ni se dégager des principes organiques de la morale, nécessairement solidaire de la religion ; car, soit publique, soit privée, l'éthique qui ne se fondait pas sur l'idée de Dieu, était tenue pour fragile et inefficace[2]. Or la transformation des valeurs morales, ou, pour mieux dire, l'amoralisme préconisé par Machiavel, n'était certes pas de nature à lui faire pardonner la hardiesse de ses idées philosophiques ou l'âpreté de ses critiques contre l'Église.

Sans doute, Machiavel a été l'homme de son époque. On l'a souvent fait remarquer : c'est la perversité du XVIe siècle italien qu'il a mise dans ses écrits, et spécialement dans *le Prince*, beaucoup plus que la perversité de sa propre âme. « Il

Mondes (15 août 1861) aux œuvres inédites de Guichardin : *Opere inedite di Francesco Guicciardini, illustrate da Giuseppe Canestrini e publicate per cura dei conti Pietro e Luigi Guicciardini*. Firenze, 1857. Le 1er volume comprend : *Considérations sur les Discours de Machiavel concernant la première décade de Tite Live. — Maximes* (*ricordi*) *politiques et civiles. — Discours politiques.* — Le 2e volume : *Dialogue sur le gouvernement de Florence. — Discours sur les changements et réformes du gouvernement florentin.* — Le 3e volume : *Histoire florentine.* — Le 4e volume est consacré aux *Légations*.

Au point de vue des conceptions « morales » les deux historiens peuvent être mis sur la même ligne.

1. *Œuv. comp.*, t. I, p. 165, *Hist. de Florence*, l. VII.

2. Ce n'était pas seulement l'opinion de tous les Pères de l'Église, celle de saint Thomas, en particulier ; c'était aussi celle de Savonarole. Cf. Villari, *op. cit.*, t. I, p. 310. Sermon pour le troisième dimanche de l'Avent (12 décembre 1494).

a divulgué les mœurs de ses contemporains : il a peu contribué à les rendre mauvaises. Il s'est montré indifférent au bien et au mal ou même a témoigné pour la grandeur du crime une certaine prédilection d'artiste : il n'a pas été un monstre de scélératesse. Il a excellé à peindre, il n'a rien inventé [1]..... »

1. Cf. Nourrisson, *op. cit.*, p. 21 et passim.

Tel est l'avis de Wicquefort (*L'ambassadeur et ses fonctions*, I), de Jacobi (*Werke*, t. II, p. 384), de Lilienthal (*Machiavelismus literarius*, Leipzig, 1713), sans parler de quelques auteurs mentionnés dans notre premier chapitre.

F. Guichardin exagère, quand il écrit à Machiavel : « Comme vous avez été, le plus souvent, d'une opinion extravagante, en opposition avec celle du plus grand nombre, inventeur de choses nouvelles et insolites, je pense... » 18 mai 1521.

On trouve dans les *Mémoires de l'abbé Morellet*, publiés par Lemontey (Paris, 1823), une lettre de Pietro Verri, de l'année 1766, où il est dit : « Quel autre pays que le nôtre a produit un Machiavel et un Fra Paolo Sarpi, — deux monstres en politique, dont la doctrine est aussi atroce qu'elle est fausse, et qui montrent froidement les avantages du vice, parce qu'ils ignorent ceux de la vertu. »

Cf. aussi les *Mémoires et Correspondances* de Duplessis-Mornay, Paris, 1825, 12 vol. (notamment t. X, p. 292).

Dans un livre du *Prince*, ou *Conseils à la seigneurie de Venise sur la manière de gouverner ses sujets du Levant,* Paolo Sarpi, peu de temps après Machiavel, déclare qu'il ne faut nullement ajouter foi à la parole des Grecs, mais les traiter comme des animaux féroces, leur limer dents et ongles, les humilier souvent, écarter d'eux toute occasion de s'aguerrir. Du pain et le bâton, voilà ce qui leur convient.

D'ailleurs, Sarpi est persuadé que « le plus grand acte de justice que puisse faire le prince, c'est de se maintenir ». Un bon moyen à cet effet, c'est d'interdire formellement aux nobles tout commerce, parce que le négoce produit de grosses fortunes, crée des besoins nouveaux, bouleverse l'ordre ancien.

Voici d'autres conseils du même genre : Dans les provinces d'Italie, tendre à dépouiller les cités de leurs privilèges ; faire en sorte que les habitants s'appauvrissent, et que leurs biens soient achetés par des Vénitiens ; perdre ou gagner à tout prix ceux qui se montrent les plus chaleureux dans les conseils municipaux ; s'il s'y trouve quelque chef de parti, l'exterminer sous quelque prétexte que ce soit, sans avoir recours à la justice ordinaire ; le poison est moins odieux et plus profitable que le bourreau. Il déclare que, « depuis quelques années, il paraît chaque jour une foule de livres enseignant qu'il n'existe d'autre gouvernement émané de Dieu que le gouvernement ecclésiastique ; que toute autorité séculière est chose profane, tyrannique, et en quelque sorte une persécution contre les bons permise par Dieu ; que le peuple n'est point obligé, en conscience, d'obéir aux lois séculières, ni de payer les taxes et les charges publiques ; qu'il suffit de savoir s'arranger pour n'être pas découvert ; que les impôts et les contributions publiques sont

De 1469, date de sa naissance, à 1527, date de sa mort, quels événements se déroulent et quels acteurs se succèdent sur la scène du monde ! Quels exemples lui offrent les rois et les Souverains Pontifes ! Que de vivants modèles — sans parler de César Borgia, — lui suggèrent par leur conduite les maximes essentielles de ses ouvrages, ou le confirment dans sa vision pessimiste de la tragi-comédie politique ! Citons seulement quelques noms, évoquons quelques physionomies singulièrement significatives : Ferdinand le Catholique [1], illustre par sa perfidie, « qui, par une pieuse cruauté, chasse les Maures de ses États et qui se couvre ainsi du manteau de la religion pour attaquer l'Afrique, l'Italie et la France », — Sixte IV qui, tout en concevant de nobles desseins pour la défense et l'indépendance de l'Italie, et en contribuant à l'embellissement de Rome, se déshonore par le népotisme le plus éhonté et prête les mains à la sacrilège conspiration des Pazzi [2], — Alexandre VI [3]

iniques et injustes pour la plupart, et les princes qui les ordonnent chassés de l'Église. En somme, les princes sont représentés à leurs sujets comme des impies, des excommuniés, des maîtres injustes ; il est nécessaire de les garder par force, mais il est permis de tout faire pour se soustraire à leur sujétion. » Or il termine cet exposé par le conseil de faire une loi très rigoureuse sur la presse.

Par certaines constitutions qu'il avait projetées pour son ordre, où il n'hésite pas à recourir jusqu'à la torture, et par les mesures tyranniques qu'il suggère à la république, on voit quels étaient, en fait de liberté, les sentiments de Sarpi. L'autorité de la *Quarantia*, où l'on juge par consultation, lui déplaît, et il la tolérerait tout au plus dans les affaires civiles ; il voudrait que, dans les affaires criminelles, le conseil des Dix, qui exclut les débats, ait à connaître de tout.

1. Cf. *Œuv. comp.*, t. I, p. 630 et 636, *Le Prince*, c. XVIII et XXI.

2. *Ibid.*, t. I, p. 187 et 198, *Hist. de Florence*, l. VIII. Sismondi, *op. cit.*, t. XI, p. 102.

3. *Ibid.*, t. I, p. 629, *Le Prince*, c. XVIII.

« Le pape Alexandre VI se fit toute sa vie un jeu de tromper, et malgré son infidélité bien reconnue, il réussit dans tous ses artifices. Protestations, serments, rien ne lui coûtait ; jamais prince ne viola aussi fréquemment sa parole et ne respecta moins ses engagements. *C'est qu'il connaissait parfaitement cette partie de l'art de gouverner.* »

Cf. A. Baschet, *La Diplomatie vénitienne, les Princes de l'Europe au XVIe siècle*, Paris, 1872.

Machiavel, *Œuv. comp.*, t. I, p. 88, première Décennale :

« Le Valentinois tomba malade, et l'esprit du glorieux Alexandre fut porté parmi le chœur des âmes bienheureuses, pour qu'il pût enfin goûter le repos. Trois de ses suivantes, fidèles et chères à son cœur, s'em-

« qui se fait un jeu de tromper et qui étale le plus fabuleux dévergondage », — Jules II [1], guerrier féroce, toujours avide de conquêtes, « vieux routier qui veut être le maître universel ». Le clergé semble fait à l'image des papes. La comédie de Machiavel intitulée *Il Frate* [2] est une amusante satire de l'incontinence et de la paillardise des moines ; elle concorde avec ce que nous ont appris sur ce sujet Ulrich de Hutten et Erasme [3]. Le sacerdoce n'est plus, trop souvent, qu'un métier qui se double de pratiques lucratives, mais peu avouables : Innocent VIII est obligé de remettre en vigueur la Constitution de Pie II qui interdisait aux prêtres de tenir boucherie, auberge, cabaret, maison de jeu ou de tolérance, ou de s'entremettre pour de l'argent [4]. Les bénéfices ecclésiastiques sont l'occasion de cumuls scandaleux. Les titulaires des évêchés dévolus en héritage se dispensent volontiers de la résidence. Les conclaves donnent lieu aux plus étranges marchandages [5]. Ce n'est pas sans raison que Luther va dénoncer

pressèrent aussitôt de suivre ses saintes traces : la Luxure, la Simonie et la Cruauté. »

Joseph de Maistre (*Du Pape*, l. II, c. XIV ; l. III, c. III) le traite de *mauvais sujet*. Consulter surtout le *Diarium* de Burchard que Leibniz fit le premier connaître, en partie, sous ce titre : *Historia arcana, sive de vita Alexandri VI Papæ seu excerpta ex diario Johannis Burchardi Argentinensis, Capellæ Alexandri VI Papæ Clerici Ceremoniarum Magistri. Annoveræ*, 1697.

Ce qui concerne le pontificat d'Innocent VIII et la première partie du pontificat d'Alexandre a été édité à Florence, en 1854, par Achille Gennarelli.

1. Machiavel, *Œuv. comp.*, t. II, p. 91, seconde Décennale.

« Alors le pape Jules, ne pouvant plus mettre un frein à son âme féroce, déploya au vent les bannières sacrées. Plein de sa colère naturelle, il répandit d'abord son venin sur tous ceux qui s'étaient emparés des villes placées sous sa domination. »

Ibid., p. 620, lettre XVII à Vettori (1513). Aussi Baschet, *op. cit.*, p. 170, Dumesnil, *op. cit.*, c. XIV et XV.

2. *Ibid.*, t. II, p. 46 et sq.

3. Sur Érasme, cf. les récents travaux de M. Imbart de la Tour, et les extraits de Cantu, dans l'appendice de cette étude.

4. Cf. Cantu, *La Réforme en Italie.* Discours historiques traduits de l'italien par Anicet Digard et Ed. Martin, Paris, 1867, p. 401. Ch. Macerie, *La Réforme en Italie au XVIe siècle, ses progrès et son extinction*, traduit de l'anglais, Paris, 1834.

5. Il n'y eut guère, du temps de Machiavel, d'élection au trône pontifical qui n'offrît les scandales d'un marché, et parfois même, d'un marché

dans « le pontificat de Rome le règne de l'Antéchrist et de Satan »[1]. Les petits princes italiens trouvent un représentant de leur duplicité et de leurs turpitudes dans ce César Borgia[2], ancien archevêque de Valence, puis, duc de Valentinois, qui se souille des crimes les plus abominables. Réputé fratricide et incestueux, il ordonne la tuerie de Sinigaglia ; il répand la terreur par ses assassinats, ses empoisonnements, ses rapts. Mais ses adversaires[3] : un Vitelloso-Vitelli, un Paolo Orsino, un Oliveroto da Fermo, ou les potentats[4] qui oppriment alors

frauduleux. Citons notamment l'élection d'Alexandre VI, Roderic Borgia, auquel semblaient devoir disputer la tiare Julien della Rovere, plus tard Jules II, et Ascanio Sforza, frère de l'usurpateur du duché de Milan, Louis Sforza, dit le More. Dans une entrevue secrète, Borgia promit à Sforza, s'il consentait à le faire nommer, de se démettre en sa faveur de ses bénéfices les plus productifs et, particulièrement, de sa dignité de vice-chancelier. En outre, pour le convaincre de sa sincérité, il fit conduire, pendant la nuit, chez le frère du duc de Milan, quatre mulets chargés d'argent. Et non seulement, après son élection, Borgia tint sa promesse envers Sforza, mais il céda au cardinal Orsini son palais de Rome, avec deux châteaux, donna au cardinal Colonna l'abbaye de Subiaco avec toutes ses dépendances, au cardinal de Saint-Ange l'évêché de Porto avec son mobilier magnifique et sa cave fournie de vins exquis, au cardinal de Parme la ville de Nepi, au cardinal de Gênes l'église de Sainte-Marie *in via Lata*, au cardinal Savelli l'église de Sainte-Marie-Majeure et la ville de Civita Castellana. Il n'y eut que cinq cardinaux qui votèrent pour Julien della Rovere.

Cf. Dumesnil, *op. cit.*, p. 15. — Hortense Allart, *op. cit.*, p. 336.

1. Cf. Varchi, *op. cit.*, t. II, p. 408 et sq.

2. Cf. Machiavel, *Œuv. comp.*, t. I, p. 615, *Le Prince*, c. VII. *Ibid.*, p. 613 :

« Je ne saurais proposer à un prince nouveau rien de mieux que les actions et l'exemple de César Borgia à suivre. S'il ne réussit pas, malgré toutes ses mesures, ce ne fut pas sa faute, mais bien l'effet d'une mauvaise fortune constante à le persécuter. »

Ibid., p. 624, c. XIII, et p. 627, c. XVII : « Je ne me lasserai jamais de citer en preuve de mes assertions César Borgia », et dans le même esprit, t. II, p. 660, lettre XL à Vettori (1515). Mais, lorsque César Borgia, en dépit de ses calculs, est tombé dans les griffes du terrible Jules II, Machiavel le traite sans commisération, t. II, p. 315 (Légation à la cour de Rome), lettre XXII (1502) ; — p. 321 et 323, lettres XIX et XXI (1503).

3. *Ibid.*, t. II, p. 281 (Légation auprès du duc de Valentinois), lettre XLIV (1502). *Ibid.*, lettre XLII (1502). T. I, p. 614, *Le Prince*, c. VII.

4. *Ibid.*, t. I, p. 459 et 537, *Discours*, l. I, c. XXVII et l. III, c. VI. *Ibid.*, t. II, p. 376 (Seconde légation à Sienne) ; p. 417 (Seconde légation à la cour de Rome), lettre XXXI (1506).

sous les caprices de leur arbitraire les principales villes de la péninsule : un Ludovico Sforza, un Baglioni, un Pandolfo Petrucci, un Giovanni Bentivoglio, ne valent guère mieux que lui. En un sens, on pourrait donc conclure que Machiavel a simplement tiré une philosophie et une morale de l'histoire de son temps. Ce serait là peut-être la meilleure façon d'*expliquer* son œuvre ; ce serait une façon bien paradoxale d'en *excuser* les tendances et les enseignements, si l'on se plaçait au point de vue de l'Église.

Celle-ci, en effet, juge les œuvres en elles-mêmes et d'après l'impression qu'elles doivent produire. Elle se considère comme ayant charge d'âmes : elle protège donc le troupeau contre les souffles empoisonnés et contre les loups ravisseurs. Elle n'a pas à établir une analyse critique des sources[1], un

1. Cf. par exemple : le rapprochement tenté entre Tacite et Machiavel. Dans quelle mesure est-il exact? Quelle est, en somme, l'attitude philosophique et politique de Tacite ?

« La *Vie d'Agricola* abonde en invectives contre le despotisme. A chaque instant s'y élèvent des protestations enflammées en faveur de la liberté et de l'honnêteté opprimées. On sent que Tacite a souffert d'être enveloppé dans la demi-disgrâce de son beau-père, et qu'il garde rancune à Domitien. Mais, non moins que le tyran, il blâme les républicains intransigeants qui se renferment dans une abstention dédaigneuse ou dans le stérile regret de l'âge passé. Son idéal à lui, qui ne perd jamais de vue le « possible », c'est un mélange d'autorité centralisée et de liberté (principatum ac libertatem), tel que l'ont réalisé Nerva et Trajan.

« Selon lui, la monarchie est nécessaire pour assurer l'ordre et la paix (omnem potentiam conferri ad unum pacis interfuit) ; elle est nécessaire à cause de l'état des mœurs et de l'étendue du monde romain (si immensum imperii corpus stare ac librari sine rectore posset) ; (discours de Galba, dans les *Histoires*) ; elle est même bienfaisante, par exemple, pour les provinces (neque provinciæ illum rerum statum abnuebant). Tacite est l'ennemi des mauvais empereurs bien plus au point de vue moral qu'au point de vue politique. Il est assez sévère pour ceux qui leur résistent, voire pour des sages héroïques comme Thraséas. Ceux qu'il loue, c'est un Lépidus, ami de Tibère et pourtant honnête homme, un Pison, qui réussit malgré sa vertu à mourir de mort naturelle, tous ceux qui savent se frayer un chemin entre l'insolence et la bassesse. « Bonos imperatores voto expetere, qualescumque tolerare », telle est sa maxime, tout à fait pratique, prudente, modérée.

« L'impression d'amer pessimisme qui se dégage des *Histoires* et des *Annales* vient de ce que Tacite apporte, dans l'analyse des faits et l'évocation des caractères, en même temps qu'un souci scrupuleux de la vérité, une sensibilité ardente et passionnée qui ne peut que s'attris-

tableau complet des influences subies à propos des livres innombrables dont elle examine l'orthodoxie. Que plusieurs papes aient été machiavélistes avant la lettre, afin de consolider ou d'étendre leur puissance temporelle [1]; que postérieurement à la publication des *Discours* ou du *Prince*, des casuistes [2] subtils aient lancé dans la circulation certaines

ter au spectacle d'une époque troublée où se déchaînent librement les instincts, en particulier, l'égoïsme brutal ou dissimulé, sacrifiant tout à son appétit de jouissance et de domination. Chez les souverains, l'ivresse et le vertige, engendrés par la conscience du pouvoir absolu ; — chez les nobles, la lâcheté et la ruse s'abaissant aux pires infamies ; — dans la foule, une inertie stupide (desidia) avec des moments de rage aveugle et de colère bestiale ; voilà les constatations lamentables qu'enregistre le « plus grand peintre de l'antiquité ». Mais cela ne l'empêche point de reconnaître et de saluer la vertu chaque fois qu'il la rencontre ; il se vante même d'écrire pour la préserver de l'oubli (ne virtutes sileantur). Il est loin de la superstition terre à terre du succès. Il se rapprocherait assez d'un certain stoïcisme mitigé, tel que celui de Guillaume du Vair. On a pu relever, dans son œuvre, les traces d'une conception de la Providence.

« Ce pénétrant psychologue, qui éclaire d'un jour saisissant et cru les abîmes du cœur humain, ne semble jamais immoler la morale sur l'autel d'une politique purement empirique, ni confondre le fait et le droit dans un positivisme sans scrupules et sans horizon. Entre Machiavel et lui, il y a plus qu'une nuance... »

(Cf. Pichon, *op. cit.*, p. 684-694.)

Famiano Strada, jésuite romain (1572 à 1649), a raconté en latin le soulèvement des Pays-Bas, dans un ouvrage alourdi de digressions et semé de sentences. Il reprochait à Tacite d'être impie et peu véridique, de ne pas admettre l'intervention de la Providence dans les événements humains, de voir le mal partout, de rendre les rois odieux aux sujets en dénigrant leurs actes et leurs intentions. On voit ce qu'il faut penser de ces allégations.

1. Alexandre VI fait la guerre aux Orsini et aux Colonna, aux Varoni et aux Fogliani qui possédaient les Marches, aux della Rovere, seigneurs de Sinigaglia, aux Montefeltri d'Urbino et de Gubbio, aux Vitelli de Civita di Castello, aux Baglioni de Pérouse, aux Sforza de Pesaro, aux Malatesta de Rimini, aux Riario d'Imola, aux Manfredi de Faenza, aux Bentivoglio de Bologne. — Jules II reprend Bologne aux Bentivoglio, Pérouse aux Baglioni, se fait rendre par les Vénitiens Rimini, Ravenne, Faenza, Cervia, acquiert le duché d'Urbino.

2. Edgar Quinet et Victor Hugo associent le nom d'Ignace de Loyola à celui de Machiavel (Tommasini, *op. cit.*). Citons comme particulièrement significatifs deux passages empruntés à des auteurs qui sont moins rapprochés de nous. Voici ce que dit le Père Daniel (*Hist. de France*, Paris, 1756, t. XI, p. 33) : « Une profonde et constante dissimulation et la maxime d'aller à ses fins par les voies qui paraissent s'en

idées et certains préceptes de « tactique » que le Secrétaire florentin n'eût pas désavoués, cela est indéniable, cela peut paraître curieux ou même suggestif, mais cela ne change rien à l'évidence de ce fait : l'Église, sous prétexte que tel ou tel de ses membres avait commis ou commettait individuellement des fautes ou des erreurs même graves, n'avait pas le droit de laisser s'implanter dans l'esprit public une doctrine aussi contraire à ses principes les plus constants que l'était le machiavélisme. D'autant que sur cette doctrine s'étaient greffées des attaques directes contre la mission et le rôle historique de l'Église qui, dès lors, eût montré, en les supportant, une tolérance voisine de la candeur. « Il m'a été impossible, écrit M. Nourrisson [1], de m'enquérir de ce qu'avaient été au xv[e] et au xvi[e] siècle les idées de l'école de Padoue, sans reconnaître dans cette école, alors partagée entre le plus célèbre commentateur d'Aristote, Alexandre d'Aphrodisias, et le redoutable adversaire d'Alexandre, Averroès, comme le foyer d'où le machiavélisme est sorti, et je n'ai pu davantage

écarter davantage, sont deux principes du machiavélisme. L'usage renfermé dans de certaines bornes pourrait n'en être pas criminel ; tout dépend de l'application qu'on en fait et de la qualité des moyens que les princes emploient pour cacher leurs vues à leurs ennemis. » — Voici ce que dit d'Argenson (*Mémoires*, t. I, p. 307) : « Le roi (Louis XV) aimait mieux être trompé que de tromper ; et ce propos, dont il pratiquait le sens à la lettre, a plus profité aux affaires que toutes les subtilités de Machiavel, de Mazarin ou des *Jésuites.* »

Tommasini mentionne un ouvrage, sans indication de lieu ni de date, qui porte ce titre : Machiavellinnus | sacer cleri Romani | sive | Regulæ | novæ et antiquæ | quibus utitur | romana catholica ecclesia | in | salvandis Christi fidelibus et | illuminandis Haereticis. | Ce traité comprend cinq chapitres : 1° de ignorantia populi R.C. propaganda ; 2° de persecutione ita dictorum hæreticorum ; 3° de sanctorum invocatione, imaginibus, miraculis ; 4° de indulgentiis, confessione auriculari, voto castitatis, antichristo ; 5° de Eucharistia. On y lit, à la page 31 : « Missam esse sacrificium pro mortuis æque ae pro vivis, omnimodo est docendum, asserendum et propugnandum. Nam in hoc unico supposito fundata est major pars beatitudinis cleri, et hoc supposito negato, multi reditus, beneficia præbendæ, fundationes corruunt. »

Le même auteur indique une Machiavel | lizatio qua unitorum animos dissociare nitentibus respondetur; in gratiam Du. Archiaepiscopi castissimae vitæ, Petri Pazman succincte excerpta Saragossæ Excudebat Didacus Harre.

1. *Op. cit.* Préface, II-III.

me rendre attentif aux luttes passionnées qu'ont soutenues entre eux les alexandristes et les averroïstes sur la nature et l'immortalité de l'âme, l'existence et la providence de Dieu, sans me convaincre que le matérialisme et l'athéisme, où se rencontrent, à travers mille détours subtils et en dépit d'oppositions ardentes, l'alexandrisme et l'averroïsme, ces deux formes du péripatétisme en déclin, entraînent nécessairement après soi une politique destituée de toute notion du juste et de l'injuste, faite, par conséquent, d'égoïsme, d'astuce et de violence, — à la lettre, la politique du *Prince.* » D'autre part, Guinguené[1] fait observer : « La manière dont Machiavel envisage les questions, dont il les traite dans ses *Discours* et dans son *Prince*, est toute péripatéticienne ; et, quoiqu'il n'ait avoué nulle part son école, on est forcé de le reconnaître pour un disciple d'Aristote. Dans les *Discours*, le cinquième livre de la Politique, où Aristote examine les causes de la ruine et du salut des États, a été visiblement son modèle ; son *Prince*, si l'on en croit Botero (*Dell' Uff. del cardin.*, l. I, p. 63), n'est que le tyran décrit par Aristote, assaisonné de quelques exemples modernes. »

Il conviendrait de préciser toutes ces affirmations. En ce qui concerne Alexandre et Averroès[2], il est manifeste que Machiavel, curieux avant tout de noter ou de cataloguer des faits sociaux ou politiques, a négligé d'appliquer l'effort de son analyse à leurs théories sur la matière, sur l'intellect actif, sur l'immortalité personnelle de l'âme, ou même sur la nature de Dieu. Ce qu'on peut dire sans trop se risquer, c'est qu'il a été plongé dans la même atmosphère philosophique que certains Padouans, tels que Pomponace. Pour caractériser ses tendances, l'épithète de positiviste serait plus exacte que celle de matérialiste, à condition, bien entendu, que l'on n'oublie pas la distance qui sépare le XVI[e] siècle d'Auguste Comte.

1. *Op. cit.*, t. VIII, p. 90. Cf. aussi Machiavel, *Œuv. comp.*, t. I, p. 582, *Discours*, l. III, c. XXVI ; t. II, p. 138 : *De la colère et des moyens de la guérir*, dialogue.

2. Renan (*op. cit.*) écrit : « Campanella regarde le machiavélisme et l'averroïsme comme deux rejetons parallèles de la doctrine d'Aristote. » (Cf. aussi Brucker, t. IV, p. 472-73 ; t. V, p. 111.)

Les spéculations métaphysiques lui ont toujours paru assez vaines. « La diversité qui existe entre les goûts et les imaginations de la plupart des hommes », voilà ce qui l'a, par-dessus tout, intéressé ; c'est d'une psychologie expérimentale qu'il a déduit sa politique désenchantée. On ne peut guère, à notre avis, le rapprocher explicitement d'Alexandre d'Aphrodisias qu'à propos de ses idées sur la fortune et la liberté humaine. « Je sais, confesse Machiavel, que beaucoup de gens ont pensé et pensent encore que Dieu et la fortune régissent les choses de ce monde de telle manière que toute la prudence humaine est incapable d'en arrêter et d'en régler le cours ; d'où l'on peut conclure qu'il est inutile de s'en occuper avec tant de peine et qu'il n'y a qu'à se soumettre et à tout laisser conduire par le sort... Néanmoins, ne pouvant admettre que notre libre arbitre soit réduit à rien, j'imagine qu'il peut être vrai que la fortune dispose de la moitié de nos actions, mais qu'elle en abandonne à peu près l'autre moitié à la maîtrise de notre vouloir. » Suit la comparaison, que nous avons déjà citée, avec le fleuve débordé. Et Machiavel de terminer ainsi : « Les coups de la fortune sont surtout redoutables là où aucune résistance n'a été préparée. » « La fortune est femme, ajoute-t-il ailleurs, et pour la tenir soumise il faut la traiter avec une rudesse brutale [1]. » Mais, contrairement à Plutarque, il estime que la puissance romaine ne résultait pas d'une faveur du Sort ; elle était comme le fruit naturel des vertus patriotiques des citoyens, des institutions de l'État, du sens de l'organisation propre à ce peuple conquérant [2]. Si Machiavel esquisse une théorie un peu flottante au sujet des rapports de la fortune et de la liberté humaine, c'est que dans son esprit luttent des influences assez contradictoires ; il entrevoit le stoïcisme à travers ses lectures des écrivains classiques ; il emprunte aux croyances de son temps, et plus spécialement au néo-platonisme, la foi en une astrologie qui limite notre liberté ; il a été témoin d'événements prodigieux ou inattendus

1. Nous avons donné plus haut les références concernant cette question.
2. Cf. la brochure de M. Lévi-Malvano.

qui ressemblaient tour à tour à des miracles ou à des catastrophes.

La théorie d'Alexandre d'Aphrodisias, qui est justement une réplique au stoïcisme, est, malgré tout, plus ferme que celle de Machiavel. Elle l'est d'autant plus que le philosophe s'écarte davantage des données péripatéticiennes pour n'écouter que la dictée souveraine de l'expérience et de la conscience. « Interrogez[1] Alexandre, alors qu'il est engagé dans cette distinction prodigieuse du supralunaire et du sublunaire, d'où devaient procéder et le fatalisme astrologique et le fatalisme mahométan ; consultez-le alors qu'il s'efforce de faire cadrer ses idées sur la liberté avec cette théorie du ciel, que Leibniz jugeait tellement indigne du génie d'Aristote qu'il était tenté de n'y voir qu'un artifice d'école. Qu'est-ce, à de tels moments, selon Alexandre, que la liberté ? Un pur contingent qui se produit sur la terre, au même titre que la fortune et le hasard ; un mélange de l'être et du non-être ; chez l'homme, une atonie ou faiblesse ; en tout, un effet sans cause, parce que cet effet n'a qu'une cause par accident, ce qui équivaut à une non-cause ; finalement, une dérogation, dans la région de la naissance et de la mort, à l'ordre inviolable qui régit les sphères de l'éternel et de l'incorruptible. Au contraire, lorsque le péripatéticien fait place à l'homme et au penseur, ce sont des aperçus pénétrants sur la liberté distinguée de la spontanéité, sur la notion de causalité morale. Ce n'est point pour Alexandre un mérite médiocre que d'avoir démêlé les équivoques grossières et persistantes de ces mots : fortune, hasard, destin. La fortune, pour lui, est une cause efficiente, mais une cause efficiente par accident. Cause indéterminée, il est impossible de la confondre avec les causes efficientes de la nature qui sont déterminées; cause aveugle, avec la cause efficiente qui témoigne du choix et de l'art, ou la liberté. Qu'est-ce donc que la fortune ? On appelle de ce nom la cause de ce qui se produit par accident, à la suite d'un acte délibéré qui n'avait point pour but ce qui se produit. On appelle non plus fortune, mais hasard, la cause de ce qui se

1. Cf. *op. cit.*, p. 155 et sq.

produit par accident, à la suite de l'action d'une cause efficiente naturelle, ou dépourvue de raison. Le destin n'est point une nécessité surnaturelle, c'est la nature même des choses que l'homme ne saurait ni annuler ni impunément contrecarrer, mais dont il peut se rendre maître en s'y accommodant, parce qu'il est intelligent et parce qu'il est libre. » — Quant à Aristote, il a peut-être confirmé Machiavel dans son goût de l'observation et du réel ; il lui a peut-être suggéré quelques remarques sur ce qui entraîne la ruine des États ou sur ce qui garantit leur salut, mais il eût désavoué la doctrine politique qui se peut extraire du *Prince*, lui qui était partisan de l'équilibre des pouvoirs, et qui a flétri dans des pages vigoureuses la tyrannie [1], caricature ou déformation de la royauté, et les procédés de corruption, d'asservissement et de cruauté qu'elle emploie pour durer. Il eût désapprouvé cet amoralisme hypocrite et rusé, si contraire à ce sens de la justice et à cette loyauté qu'il mettait en un si bon rang, dans sa classification des vertus. Nous avons aussi quelques raisons de croire qu'il n'eût pas sacrifié la vie intellectuelle et contemplative à la vie active [2], surtout pour subordonner celle-ci à la religion du succès et à la superstition du fait accompli. Quoi qu'il en soit, nous le répétons, ce n'était point le patronage d'un philosophe suspect d'hérésie comme Alexandre, ni même celui d'Aristote, entre les doctrines duquel l'Église avait déjà commencé à opérer un sévère triage, qui pouvaient dissuader les gardiens de l'orthodoxie de frapper le machiavélisme, en admettant qu'ils aient songé à rechercher les précurseurs plus ou moins lointains de l'auteur du *Prince*.

Systématisation paradoxale des procédés d'usurpation et de règne en vigueur chez de trop nombreux seigneurs de la Péninsule, le machiavélisme, à de rares exceptions près, n'a guère séduit que les esprits déjà pénétrés, en quelque façon, par

1. Cf. Paul Janet, *op. cit.*, t. I. Aristote, *Pol.*, III, 15, 1286[b], 27-40 ; IV, 10, 1295[a] ; V, 10-11, 1310[a]. A comparer Platon, *Gorg.*, 510[b] ; *Rép.*, VIII, 562[a], IX, 571[a]-580[c]. *Théét.*, 174[d]-175[b] ; *Pol.*, 276[a], 303[a] ; *Lois*, III, 697[c-e] ; IV. 712[c], etc...

2. Cf. Aristote, *Eth. Nic.*, X, 7, 1177[a], 12-18. — 8, 1178[a], 9-23. Cf. Piat, *op. cit.*, p. 291-296.

l'influence du milieu italien (tel est le cas de G. Naudé), ou, parmi les personnages politiques de haut rang, ceux à qui leur intérêt immédiat et le désir d'écraser, coûte que coûte, des ennemis encombrants conseillaient de se souvenir opportunément de leur origine ou de leurs accointances transalpines. Nos compatriotes ont, d'une manière générale, éprouvé une instinctive répugnance à l'égard des maximes et des exemples proposés par le Secrétaire florentin : des sceptiques — comme Bodin —, des matérialistes — comme d'Holbach — ont partagé, sur ce point, le sentiment des orthodoxes [1]. Cette attitude a été accentuée par la Révolution : rien de plus opposé à la philosophie du *Prince* que les articles essentiels de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Assurément, sous la pression des circonstances, le machiavélisme a trouvé des adeptes dans les chancelleries, et même à la tête des gouvernements. Mais, — cette doctrine étant de celles que l'on n'affiche point, — si rudes que soient les chocs entre les classes ou les batailles économiques entre les peuples, il a fallu attendre jusqu'à ces derniers temps pour qu'on ose s'inspirer officiellement de cette tradition, reprise et exagérée par des esprits inaptes aux nuances, et pour qu'on en tire au grand jour les fondements théoriques de toute une politique guerrière, après avoir, du reste, à travers tout le XIXe siècle, laborieusement déduit les raisons du choix divin réservant à certaine race d'élite la maîtrise de l'Europe.

Ne semble-t-il pas que, dans certaines pages de Nietzsche ou de Treitschke [2], retentisse encore, — mais avec un ton plus

1. Cf. nos chapitres I et VI.

2. « Il y a vocation divine partout où se présente une occasion favorable d'attaquer son voisin... » (*Dix ans de combats allemands*, p. 30.)

De Nietzsche, — sur lequel on consultera avec fruit les remarquables essais de MM. Lichtenberger et Faguet —, toute la presse française a extrait, ces derniers mois, pour éclairer certain tour d'esprit d'une lumière décisive, des formules hélas ! trop éloquentes... Bornons-nous à celles-ci, que contresigneraient volontiers les Bernhardi et les Lasson :

« *Tu ne tueras point. Tu ne déroberas point!* » Ces paroles étaient appelées saintes jadis : devant elles, on courbait les genoux et la tête et l'on ôtait ses souliers...

« N'y a-t-il pas, dans la vie elle-même, vol et assassinat? O mes frères, brisez, brisez-moi les vieilles tables !

« Wotan a mis dans mon sein un cœur dur : cette parole de l'antique

impérieux et une arrogance plus cynique —, la voix de Machiavel?... Même dans cette partie du monde qui se dit « civilisée », les nations, synthèses d'individus que rapprochent, à des degrés divers, la parenté ethnique, l'identité de goûts, de culture, ou, tout au moins, de tendances, ne semblent-elles pas se diviser en trois catégories distinctes? D'abord, le groupe de celles qui, considérant le respect des contrats et de la parole donnée comme la garantie et le ciment de l'ordre social et de l'universelle concorde, se refusent à voir dans les conventions et les traités de vulgaires « chiffons de papier » : tout en défendant leur indépendance avec une énergie jalouse, tout en s'ingéniant à préparer pour leurs fils un avenir de prospérité économique et de bien-être, elles se font un scrupule de tenter des agressions injustifiées et de jeter à leurs voisines l'insolent défi d'une puissance qui se croit « prédestinée » à l'hégémonie ; elles emploient les ressources de leur diplomatie à sauvegarder les bienfaits de la paix, mais elles mettent au dessus de tout, — même au sein des guerres qui leur sont imposées —, le souci de leur tradition chevaleresque et de leur honneur. Un deuxième groupe comprend celles qui, tout en reconnaissant la suprématie du Droit sur la Force, cherchent à profiter des conflits d'influences ou d'ambitions déchaînés par d'autres peuples, pour tirer habilement « les marrons du feu » et réaliser, avec le minimum de risques, le maximum d'avantages, grâce à une politique d'attente, d'équilibre ou de subtils atermoiements. Un troisième et dernier groupe est celui de ces nations de proie qui, se jugeant d'une qualité supérieure, grisées par leurs éphémères triomphes, éblouies par le clinquant de leur hâtive culture, pressées de déverser leur trop-plein par delà leurs frontières, amorcent, à coups de louches manœuvres, des ripostes inévitables qui viennent ser-

sage scandinave est vraiment sortie d'un Wiking orgueilleux. Car lorsqu'un homme sort d'une pareille espèce, il est fier de ne pas avoir été fait pour la pitié.

« Si vous ne voulez pas être des inexorables, comment pourriez-vous un jour vaincre avec moi? Et si votre dureté ne veut pas étinceler, et trancher, et inciser, comment pourriez-vous créer avec moi!

« Car les créateurs sont durs. Le plus dur seul est le plus noble. »

vir à point leurs desseins lentement mûris. Une fois qu'a éclaté la tempête, — confiantes dans l'effet moral d'un régime de terreur savamment dosé, — elles sacrifient dignité et pitié à leur soif de conquête et de domination, et se frayent sans remords, vers leur but orgueilleux, un chemin sanglant. Pour celles-ci, plus fréquemment encore que des victoires, d'ailleurs honteuses et précaires, ces effondrements irrémédiables que ne console aucune sympathie, que ne relève aucun secours, comme si, débarrassé d'une permanente menace, le monde respirait enfin !... Hésitera-t-on à condamner, — au nom de principes éternels que l'on proclamera des « clichés » destitués de toute justification rationnelle ou expérimentale, — tel ou tel de ces trois « types », dont les événements actuels ont mis en relief les caractères ? Objectera-t-on que chacun représente, en somme, un « tempérament » irréductible et affirme, à sa manière, un idéal qui vaut dans la mesure où il réussit ? Nous répondrons simplement qu'il est, du moins, permis de *préférer* tel ou tel d'entre eux, et que les nations de la première catégorie, si elles essuient des revers momentanés ou paraissent chèrement payer des résultats modestes, ont chance, en revanche, de voir leurs succès assurés de l'assentiment spontané de la conscience universelle et garantis contre les brusques vicissitudes du Sort ; car, autour d'elles, comme un mystérieux rempart, se dressent et veillent l'admiration et l'amour de l'humanité. Au surplus, que le Droit *s'appuie* sur la Force, qu'il ne s'aveugle pas sur son propre prestige au point de se désarmer, qu'il se fasse respecter non seulement pour des raisons morales, mais aussi pour des raisons matérielles, — rien de plus légitime, rien de plus prudent !... Minerve peut bien porter l'égide, pourvu que, derrière le bouclier resplendissant, elle reste toujours Minerve !

CHAPITRE V

Le nouveau système du monde. L'orientation immanentiste.

Nous nous proposons d'étudier dans ce chapitre les penseurs italiens dont les travaux et les spéculations ont préparé la nouvelle image du monde, la conception moderne de l'univers. Nous serons conduit à caractériser l'orientation *immanentiste* qui semble commune à la plupart de ces savants ou de ces philosophes ; mais, en nous plaçant au point de vue spécial qui est le nôtre, nous ne tarderons pas à nous apercevoir que les penseurs italiens n'entendent point tous de la même manière l'immanence du principe divin, de la force mystérieuse qui anime le Tout. Sur cette question capitale, leurs doctrines sont, parfois, un peu flottantes. Le besoin d'unité ne les entraîne presque jamais jusqu'à des affirmations strictement « monistes ». Ce sont encore les thèmes du plotinisme qui dominent ; c'est à travers ces thèmes qu'il faut interpréter certains mots que, le plus souvent, il serait aventureux de comprendre dans une acception quasi hégélienne. Nous verrons cette orientation s'esquisser chez Léonard de Vinci et Telesio, — qui peuvent être tenus pour des précurseurs, — puis, s'accentuer de plus en plus chez Bruno et Campanella.

*
* *

Léonard de Vinci fut empêché par ses occupations multiples, ses nombreux voyages et l'activité prodigieuse de son génie artistique, de composer les ouvrages qu'il projetait sur des sujets physiques et philosophiques. Il faut le regretter, car ces ouvrages auraient considérablement accéléré les progrès de la pensée scientifique : des idées que l'on rapporte d'ordinaire à

Galilée et à François Bacon se trouvent déjà exprimées par Léonard. Enfouies dans ses manuscrits, elles n'ont été exactement connues que de nos jours, et mises en lumière par les remarquables travaux de MM. Baratta, Solmi, Ravaisson, Uzilli, Duhem, Séailles, etc. [1]. C'est sur ces idées que nous insisterons, sans nous arrêter à une récapitulation minutieuse des intuitions, confirmées en grand nombre par la science moderne, ou même des découvertes fécondes par lesquelles s'est signalé le Vinci, explorant tous les domaines : physique et mécanique, astronomie et géologie, botanique, anatomie et physiologie. Le livre de M. Séailles, notamment, en donne une analyse très exacte.

Léonard de Vinci condamne la scolastique, la science des dialecticiens, pris comme « des araignées » dans les fils de leurs syllogismes, et qui négligent trop souvent de confirmer leurs raisonnements par l'expérience [2]. Il rejette avec mépris les sciences superstitieuses, cultivées par « des charlatans ou des fous » [3]. Il discerne ce qui est légitime dans les prétentions des alchimistes. Dans la nécromancie, — magie noire ou magie blanche, — il ne voit que l'hypertrophie de la crédulité. Il la réfute, d'ailleurs, en montrant que, si jamais elle avait eu une valeur réelle, elle aurait donné à l'homme une puissance infinie dont il aurait abusé au point de

1. G. Uzielli, *Ricerche intorno a L. d. V.*, Florence, 1872 ; Rome, 1884 ; Turin, 1896.

J.-P. Richter, *L. d. V.*, Londres, 1880. Extraits des manuscrits d'Angleterre, de France et d'Italie, 1883 (ce volume sera désigné par les initiales de l'auteur : J.-P. R.).

Ch. Ravaisson-Mollien, *Les écrits de L. d. V.*, Paris, 1881. Publication des 12 manuscrits de l'Institut (1881-1891), désignés par les lettres A à M.

E. Solmi, *Studi sulla fil. naturale di L. d. V.*, Modène, 1898. *Leonardo*, Florence, 1900.

M. Baratta, *L. d. V., ed i problemi delle Terra*, 1903. *Curiosita Vinciane*, 1905.

Duhem, *Les origines de la statique*, Paris, 1905. Les vigoureux et instructifs articles publiés dans le *Bulletin Italien*.

G. Séailles, *L. d. V., l'artiste et le savant*, Paris, Perrin, 4e éd., 1912.

2. Cf. *Tratt. d. P.*, § 33 ; A., 31 r° (matières diverses, Mécanique. Institut de France).

3. W. an. IV (*Quatrième traité d'anat.*, feuilles détachées, 167 r°). — S. K. M. II² (Carnet de notes, 2e partie du volume, relié, marqué II (bibl. du Museum), 67 r°).

bouleverser l'univers ; il ajoute que l'esprit, étant par sa nature une substance invisible, ne peut ni demeurer parmi les éléments, ni produire un mouvement [1]. L'expérience, qui est une observation provoquée, comme point de départ ; la forme mathématique, comme point d'arrivée, telle est la conception de la science chez Léonard. Il fait fi du verbalisme stérile des humanistes [2], du respect superstitieux de l'autorité livresque [3], qui est une insulte à la dignité de la pensée, et qui méconnaît cette évidence : la vérité est fille du temps. Il reproche aux commentateurs d'ergoter à l'envi ; il consulte les anciens, Aristote, Euclide, Vitruve, Celse, Avicenne et surtout Archimède [4], mais il ne se gêne point pour contrôler leurs affirma-

1. W. an. II *Deuxième traité d'anat.* (Windsor), 242 r° et v°).
2. *Codex atlanticus*, 119 r° (Jean-Paul Richter, I, § 10).
3. *Ibid.*, 76 r° ; J.-P. R., II, § 1159. 117 r° ; J.-P. R., I, § 11. 119 r° ; J.-P. R., I, § 12.
4. Sur l'influence d'Archimède, cf. ces pages si nourries de M. Séailles : « Mais des anciens, le maître par excellence, l'initiateur véritable, c'est Archimède. L'œuvre, qu'il avait commencée avec la tranquille sûreté du génie, a été laissée pendant 18 siècles. Sa méthode n'a pas trouvé d'initiateurs ; les principes qu'il avait formulés sont tombés, ou à peu près, dans l'oubli. Sa pensée n'a repris vie que dans l'esprit des grands Italiens qui se sont faits ses disciples. L'influence d'Aristote a tout emporté. On a adopté sa logique, répété, commenté ses opinions, oublié la nature pour ses livres. Il n'y a pas à l'en accuser. Mais il est temps de rendre à Archimède la place qui lui est due dans l'histoire de la pensée : la science moderne se rattache à son nom, à ses écrits, comme la scolastique au nom et aux écrits d'Aristote.

« La logique d'Aristote est une logique de la qualité : expliquer le monde, c'est montrer comment les qualités s'impliquent l'une l'autre, en allant tour à tour du général au particulier et du particulier au général. La syllogistique est l'instrument de cette science qui se contente d'ordonner des concepts en définissant leurs rapports. Portant sur la qualité, l'analyse est arrêtée à de nombreux éléments irréductibles. Le haut et le bas, la pesanteur et la légèreté sont des absolus ; par essence, le feu est léger, la terre pesante. Le mouvement est naturel ou violent, simple ou composé, uniforme ou accéléré. Il y a dans ces qualités primordiales une hétérogénéité qui ne sera pas réduite. Les principes se multiplient, sans qu'on puisse les ramener à quelque principe homogène et mesurable. Aussi les mathématiques sont-elles méprisées dans l'École : « elles rendent l'esprit vétilleux, elles ne sont vraies qu'*in abstracto* « et ne peuvent s'appliquer à un objet sensible et physique (a). »

(a) Galilée, *Opere*, I, 224, éd. Alberi. Florence, 1842-56, in-8, cité par Thurot dans son remarquable travail : *Recherches historiques sur le principe d'Archimède*, 1869.

tions et relever leurs erreurs. Pour lui, l'expérience comprend l'ensemble des procédés d'investigation qui constituent la

La philosophie n'a rien à voir avec des figures, des angles et des cercles (a).

« Archimède n'a pas écrit un *Novum Organum*. Avec la simplicité du génie qui fait bien ce qu'il fait, sans se discuter lui-même et ses procédés, il a appliqué la vraie méthode des sciences positives. Dans sa théorie du levier, des corps solides plongés dans un liquide, il emploie les deux procédés de recherche qui se complètent l'un l'autre : l'expérience et le calcul. Il ne discute pas sur la qualité, il n'imagine pas des forces occultes, des propriétés irréductibles. Ingénument, il observe les conditions constantes d'un phénomène, le rapport de la longueur des bras du levier aux poids qui s'équilibrent à leur extrémité; il raisonne sur ce qui peut être mesuré, calculé, sur le poids, la distance, le mouvement. La déduction ne se sépare pas de l'expérience : elle ne fait qu'en exprimer les résultats par le calcul, que les traduire en les rendant intelligibles.

« C'est d'Archimède que les Léonard de Vinci et les Galilée ont appris à poser des problèmes limités et à les résoudre par les procédés de la vraie méthode scientifique. Il fut pour eux ce qu'Aristote avait été pour Albert le Grand et saint Thomas, sous cette réserve toutefois qu'il n'enfermait point l'esprit humain dans un système, mais qu'il le mettait en face des phénomènes naturels avec la liberté d'une science à continuer à l'infini. Certes, la tradition d'Archimède est bien humble auprès de celle d'Aristote. Durant toute l'antiquité, les écoles de philosophie l'ignorent ; le souvenir de ses découvertes ne se conserve que parmi les savants, au moyen âge il est à peu près oublié (b). Mais dès le xve siècle, le réveil et le progrès scientifique se mesurent à l'influence d'Archimède. Son nom est ainsi indissolublement lié aux destinées de la science dans l'Occident. Tous les novateurs, tous ceux qui avaient le goût de l'observation, de la vérité que l'on se doit à soi-même et qui vaut pour tous, parce que chacun peut la démontrer ou la constater, trouvèrent en lui leur modèle et leur exemple. Ils eurent leur ancien, un homme qui avait frappé ses contemporains d'admiration, que la légende montrait, durant le siège de Syracuse, supportant seul, et pendant des années, l'effort de Rome.

« Qu'Archimède ait été l'initiateur de la science moderne, c'est une vérité de fait. De Léonard à Galilée, il est lu, traduit, commenté par tous les hommes qui passent à bon droit pour avoir pratiqué la vraie méthode et commencé la science. Au temps de Léonard, les œuvres d'Archimède n'avaient pas encore été imprimées, les exemplaires manuscrits en étaient rares. Il note le nom de ceux qui les possèdent, des amis qui pourront les lui faire obtenir. « Borges te fera avoir l'Archi-
« mède de l'évêque de Padoue et Vitellozo celui de Borgo a San Sepol-
« cro (patrie de fra Luca Pacioli)... Archimède *de centro gravitatis*...
« Toutes les œuvres d'Archimède sont chez le frère de Monseigneur di

(a) *Ibid.*, XV, 332.
(b) Voyez l'opuscule cité de Thurot.

méthode inductive, qui mettent en relief un phénomène, qui découvrent par l'analyse son antécédent constant et nécessaire,

« Santa Giusta de Rome. Il raconte qu'il les a données à son frère qui « habite en Sardaigne ; elles étaient primitivement dans la bibliothèque « du duc d'Urbin et furent volées au temps du duc de Valentinois (César « Borgia (*a*). » Il cite en passant le *de Ponderibus* de Jordanus Nemorarius, l'un des seuls ouvrages qui, au moyen âge, continue la tradition de la science grecque (*b*). Ce qui surtout importe, ses études sur le levier, sur le centre de gravité, sur l'hydrostatique sont le commentaire et le développement des œuvres du grand Syracusain.

« Son incomparable génie le dispose peu à s'étonner du génie des autres hommes. Il voit le maître dans un jour reculé de légende. Il lui attribue, je ne sais à quel titre, l'invention de l'architonnerre, sorte de canon à vapeur. Il dit avoir lu dans une histoire d'Espagne, dont il est impossible de retrouver trace, qu'Archimède aida le roi Écliderides dans une guerre contre les Anglais et inventa à cette occasion une curieuse machine navale qu'il décrit (*c*). Il prête aux Romains à l'égard du grand savant des sentiments qui sont les siens : « Archimède, bien qu'il eût « fait grand dommage aux Romains pendant le siège de Syracuse, n'au- « rait pas manqué de se voir offrir les plus grandes récompenses par ces « mêmes Romains. Après la prise de la ville on chercha avec le plus « grand soin cet Archimède, on le trouva mort, et *en firent plus grande « lamentation le sénat et le peuple romain que s'ils eussent perdu toute « leur armée.* On l'ensevelit avec honneur, on lui érigea une statue, sur « l'initiative même de Marcus Marcellus (*d*). »

« Comme Léonard de Vinci, tous ceux qui travailleront à la même œuvre sont les disciples, les éditeurs, les commentateurs d'Archimède. Si le lien qui les unit au maître est moins visible que celui qui unit les scolastiques à Aristote, c'est qu'il s'agit moins, ici, d'un système tout fait à exposer, que d'une méthode à suivre, et de vérités toujours nouvelles à découvrir. En 1543, le fameux mathématicien Tartaglia publie à Venise la traduction latine de plusieurs ouvrages d'Archimède ; en 1551, il donne une traduction italienne du 1er livre *Des corps flottants* (*de Insidentibus aquæ*), avec un commentaire. Quand il mourut, son ami, le libraire vénitien Curtius Trojanus, publia d'après ses notes l'ouvrage entier (2 livres, 1565). Comme Tartaglia, Commandin s'est formé à l'école d'Archimède et se fait l'éditeur de ses œuvres. Il publia en 1558, à Venise, une bonne traduction de plusieurs ouvrages d'Archimède avec d'excellents commentaires ; en 1565, à Bologne, une édition corrigée avec soin du traité des corps flottants, dont le texte depuis a toujours été repro-

(*a*) L 2 r°. — F verso de la couverture. — Cité par Govi dans le *Saggio*.
(*b*) W. L. 141 r° ; J.-P. R., II, § 1436.
(*c*) Ash. II, 12 v° ; J.-P. R., II, § 1498.
(*d*) Br. M. 279 v° ; J.-P. R., II, § 1476. Dans ce même passage il attribue à Caton l'honneur d'avoir retrouvé le tombeau d'Archimède parmi les débris d'un temple et d'avoir rétabli sa sépulture. Il ajoute : « On dit que Caton déclara qu'il n'avait rien fait dont il fût plus glorieux que d'avoir rendu cet hommage à Archimède. » On connaît le texte où Cicéron se vante d'avoir découvert et rétabli le tombeau d'Archimède.

qui vérifient *a posteriori* une hypothèse, etc. [1]. Ayant constaté des rapports et des proportions, elle en confie la mesure aux mathématiques. Ainsi pratiquée, la science est synonyme à la fois de certitude et de puissance [2]. N'allons pas croire, cependant, que Léonard de Vinci s'arrête à une sorte d'empirisme

duit. Maurolycus, lui aussi, relie la science nouvelle à la tradition d'Archimède ; il étudie ses œuvres, en fait un commentaire suivi, une paraphrase justement estimée, qu'il publie en 1571. A l'exception de deux ou trois exemplaires, toute l'édition fut perdue dans un naufrage, mais en 1681 l'ouvrage eut l'honneur d'une édition nouvelle. Galilée, enfin, qui donne à l'esprit nouveau la pleine conscience de lui-même, en poursuivant avec génie une œuvre commencée plus de cent ans avant lui, Galilée est l'admirateur et le disciple d'Archimède. Il l'a étudié passionnément, il imite sa méthode, son application des mathématiques à la physique, il le continue. Il défend contre la théorie de l'École et d'Aristote les propositions du traité *Des corps flottants*. Il ne prononce son nom qu'avec respect. « Certes, répond-il à un péripatéticien, il faut qu'il « ait été grand mathématicien, celui qui a pu démontrer ce que n'a su « ni pu démontrer Archimède lui-même (*Archimede ipse*). » Faisant de la liberté la première vertu du philosophe — *inter nullos magis quam inter philosophos esse debet æqua libertas* — il ne saurait s'asservir à aucune autorité. Mais nous savons par des témoignages directs « qu'il « mettait Archimède au-dessus de tout et qu'il l'appelait son maître ». (Gherardini, ap. Galil., op. XV, 399.) Quand Pascal aux grandeurs de la chair oppose les grandeurs de l'esprit, quel est pour lui le héros de la pensée ? « Archimède, sans éclat, serait en même vénération. Il n'a pas « donné des batailles pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits « ses inventions. Oh ! qu'il a éclaté aux esprits ! » Leibnitz disait encore : « Ceux qui sont en état de le comprendre admirent moins les décou- « vertes des plus grands hommes modernes (a). »

« Cette influence du vieux mathématicien grec se marque enfin dans les questions qui d'abord sont agitées et résolues par Léonard de Vinci, Commandin, Maurolycus, Stevin de Bruges, Galilée. Études sur le levier, sur le centre de gravité, sur les corps flottants, sur l'hydrostatique, ce sont les problèmes qu'il avait posés. On reprend les choses où il les avait laissées, il a marqué à la science son point de départ.

« Nous sommes donc autorisés à dire qu'il y a une tradition d'Archimède, beaucoup moins apparente que celle d'Aristote, réelle pourtant, efficace, et dont l'histoire des sciences ne peut pas ne point tenir compte. Très obscure, très effacée, au moyen âge, elle reparaît avec la science elle-même. »

1. *Codex Atlanticus*, 119 r°, 154 r°, 223 r°, 203 r°.
2. *Troisième traité d'anat.* (Windsor), 241 r° ; *Tratt. d. P.*, § 1er, § 33.

(a) Citons encore les études de Ghetaldus sur la pesanteur spécifique publiées sous ce titre significatif : *Archimedes promotus a Marino Ghetaldo*. Roma, 1603.

terre à terre : selon lui, la métaphysique prolonge la science comme l'art la réalité ; la nécessité est le lien éternel, la règle de la nature, mais, en définitive, elle se confond avec la raison. Ce qu'il y a de primitif, c'est l'intelligible, c'est la raison vivante, souveraine, dont la nature est l'expression visible [1]. Savoir, c'est approfondir l'esprit et ses lois. Par l'étude des faits, nous sommes ramenés du dehors au dedans, de la réalité à l'idée. La mécanique « est le paradis des mathématiques », parce que c'est dans ce domaine que se peuvent exprimer avec le plus d'évidence et de simplicité, par le langage des chiffres, les relations nécessaires des phénomènes. La méthode de Vinci ne s'applique que dans l'hypothèse d'un monde soumis à des lois universelles qui, précisément, marquent l'enchaînement des phénomènes ; dans ce tissu serré, l'intervention surnaturelle de volontés capricieuses ferait de brusques déchirures [2]. Le vrai miracle, c'est encore la merveilleuse régularité du Cosmos.

Léonard mérite-t-il donc l'accusation d'impiété que Vasari [3] a dirigée contre lui : « Il en vint à une conception si hérétique, écrit ce dernier, qu'il ne s'assujettissait à aucune religion, estimant beaucoup plus d'aventure être philosophe que chrétien. » Dans un passage singulier [4], où tour à tour il se moque des clercs et parle gravement des Saints Livres, il semble accepter la fameuse distinction des deux vérités, chère à l'école padouane : « Quant au reste de la définition de l'âme, je l'abandonne à l'imagination des Frères, pères des peuples, qui, par inspiration, savent tous les secrets. Je laisse de côté les écritures sacrées, parce qu'elles sont la souveraine vérité (somma verita). » Il ne se contente pas de railler, parfois avec assez d'âpreté, la paresse, le fanatisme et l'avidité des moines [5]. Il n'épargne ni la Vierge, ni les saints,

1. Carnet de notes E., 55 r° (Institut) ; *Codex Atlanticus*, 86 r°.
2. *Codex Atlanticus*, 345 v°.
3. Vasari, *Delle vite de piu eccellenti pittori*... Venise, 1550, Florence, 1584. Ed. Lemonnier, 1845, éd. Sansoni, 1878-85.
4. W. an. IV (*Quatrième traité d'anat.* (Windsor), 184 r° ; J.-P. R., II, § 837).
5. *Codex Atlanticus*, 370 v° ; J.-P. R., II, § 1296.

ni la confession, ni la communion, ni les fêtes commémoratives de la passion de Jésus [1]. A ses yeux, la religion suprême, c'est l'étude et l'intelligence de l'univers où vit l'esprit de Dieu. Aimer Dieu pour le connaître, dit le chrétien ; connaître Dieu pour l'aimer, dit Léonard. Il a foi dans la vérité qui anoblit celui qui la possède : « Le mensonge est si vil que, même s'il parlait bien des choses [2] de Dieu, il enlèverait sa grâce au divin. »

Le monde lui apparaît comme un mécanisme où les causes se continuent par les effets, et qui, d'ailleurs, implique le dynamisme ; mais tout mouvement, en dernière analyse, a son principe dans une activité spirituelle. A l'origine, est le mouvement spirituel, sans lequel tout s'arrête, — toute vie, toute action étant suspendues. C'est de lui que naît le mouvement matériel, à l'occasion duquel la force, qui, elle-même, est une puissance incorporelle, entre en jeu, pour devenir, à son tour, cause d'un mouvement proportionnel à son intensité. Enfin, le « poids » n'est plus le principe de la force, mais un de ses résultats. Tout mouvement a pour cause ou le *moto spirituale* ou la force [3]. Le monde n'est donc pas une machine, mais plutôt un vivant. Au sein de la force même, nous trouvons l'inquiétude du meilleur, le désir, l'effort vers un bien pressenti, qui est la « quintessence » de l'âme humaine, en même temps que de la nature. Car l'homme est un microcosme, moins encore par son corps que par son âme, où

1. *Codex Atlanticus*, 145 r°; J.-P. R., II, § 1293. *Ibid.*, 370 r°; J.-P. R., II, § 1295. *Ibid.*, 370 r° ; J.-P. R., II, § 1296. « Les malheureuses femmes, de leur propre gré, iront révéler aux hommes toutes leurs luxures, toutes leurs actions honteuses les plus secrètes (*tutti le loro luxurie e opere vergognose e segretissime*). » II (Carnet de notes, Institut), 65 v°. *Codex Atlanticus*, 370 r° ; J.-P. R., § 1295. « Dans toutes les parties de l'Europe, il y aura gémissement de peuples nombreux pour le trépas *d'un seul homme*, mort en Orient. »

2. Mz. (*Traité sur le vol des oiseaux*), 8 r° ; J.-P. R., II, § 1168.

3. Br. M. (Collection de traités et de notes du British Museum), 156 v° ; J.-P. R., II, § 1219. S. K. M. (Carnet de notes, Museum), III, 49 r° ; J.-P. R., II, § 1135. « La nécessité est la maîtresse et le guide de la nature (*maestra e tutrice*)... La nécessité est le thème et la créatrice (*inventrice*) de la nature, et le frein et la règle éternelle ». Sur le mouvement : H[3] (Notes, Institut), 141 r° ; A. (Matières diverses, Mécanique, Institut), 24 v°, 27 v°, 60 r°, 34 v°. — Br. M. 151 r° ; J.-P. R., II, § 859.

transparaissent les lois primordiales de l'être [1]. Les causes efficientes se subordonnent, par suite, aux causes finales, le mouvement à son orientation.

Volontiers, Léonard découvre dans la nature un esprit présent à la totalité de l'univers, une « âme artiste » qui ordonne l'infini détail des phénomènes, dans l'œuvre harmonieuse qu'ils composent. A ce point de vue, il rappelle Plotin et annonce Bruno. Toutefois, s'il croit aux causes finales, il estime que la recherche desdites causes reste vaine, échappant aux prises de la science. — « Le corps de l'homme est la première œuvre de l'âme, qui a réalisé en lui son idée de la forme humaine : le principe de la vie n'est pas distinct du principe de la pensée. Le jugement qui, devenu conscient, décidera des goûts de l'artiste, de l'élection des formes qu'une sympathie secrète lui fera aimer et choisir ; le jugement qui, mêlé pour ainsi dire à tout son être, conduira sa main vers la beauté qu'il entrevoit, qu'il cherche et qui l'apaise, n'est que le jugement primitif, inné, qui, à l'état d'inspiration, par le concert des éléments accordés dans leurs mouvements sans nombre, assurait l'harmonie de l'organisme vivant. L'âme est plus vaste que la conscience. Le génie plonge ses racines jusqu'en ces profondeurs d'où filtre la source de la vie. » — Comme le corps de l'homme, le corps de l'univers est une machine complexe à laquelle préside une âme : « Aucune chose ne naît où il n'y a vie sensitive, végétative et *ration-*

1. Br. M. 156 v° ; J.-P. R., II, § 1219. Br. M. 156 v° ; J.-P. R., II, § 1162. Tr. (Mat. div., Trivulzio), 11 ; J.-P. R., II, § 1202. « Vois, l'espérance et le désir de se rapatrier (*ripatriarsi*) et de revenir à son premier état, est comme le vol du papillon à la lumière ; et l'homme qui, dans de continuels désirs, avec une impatience joyeuse, toujours attend le printemps nouveau, toujours le nouvel été, toujours et de nouveaux mois et de nouvelles années, trouvant que les choses désirées sont trop lentes à venir, ne s'aperçoit pas qu'il désire sa propre mort (*la sua disfazione*) ; mais ce *désir est la quintessence, esprit des éléments*, qui, se trouvant enfermée (*richiusa*) dans l'âme humaine, toujours désire retourner du corps humain vers celui qui l'a envoyée (*al suo mandatario*), et sachez que ce même désir est la quintessence inséparable de la nature (*è quella quintessencia compagnia della natura, e che l'uomo è lo modello dello mondo... Quando l'amante è giunto all' amato, li si riposa... etc.*) A., 54 v°.

nelle ; les plumes naissent sur le corps des oiseaux et se changent chaque année, de même les poils des animaux... ; les herbes naissent dans les prés et les feuilles sur les arbres, et chaque année en grande partie se renouvellent ; donc, nous pouvons dire que le monde a une âme végétative : sa chair est la terre, ses os sont les stratifications de rochers superposés qui composent les montagnes ; ses tendons sont le tuf, son sang les veines d'eau ; la respiration et le battement du pouls, pour la terre, deviennent le flux et le reflux de la mer, et la chaleur de l'Ame du monde est le feu qui est infus à la masse totale, et le siège de l'âme végétative est dans ces foyers qui s'exhalent par les bains, les mines de soufre, les volcans, le mont Etna et maints autres lieux. » Dans cet universel animisme [1], l'âme rationnelle se traduit sans doute par la nécessité des lois, plus encore, par l'ordre, par le rythme des phénomènes dont les coïncidences ou les alternances fixes permettent l'exercice de la pensée.

La morale de Léonard n'est que la confidence au jour le jour d'un haut esprit qui, en manifestant ses besoins et ses aspirations, propose à l'humanité son propre idéal. Elle n'a rien d'abstrait, rien de théorique ; elle reflète la riche unité d'une existence où se sont épanouis sans conflit les dons les plus divers. Notre vraie fin, d'après le Vinci, est la pensée. Elle nous affranchit de l'illusion du plaisir, de la recherche des joies grossières. Elle répond à la noblesse de notre nature : elle ne dépend ni de l'âge ni du temps [2]. La connaissance, d'ailleurs, ne fait que s'enrichir par l'amour, qui puise son ardeur dans la force même de la certitude. Amour éclairé du bien, la vertu elle-même est fondée sur la connaissance. En discernant le nécessaire, le possible et le chimérique, la science des lois naturelles nous enseigne la patience et la

1. *Codex Atlanticus*, 59 r°; J.-P. R., § 1142. G. (Carnet, Institut), 47 r°. H[1] (Carnet, Institut), 60 r°. *Tratt. della Pittura*, § 105, 108, 109, 499. Leic. (Hydraulique, Leicester library, Norfolk), 34 r°; J.-P. R., II, § 1000.

2. *Codex Atlanticus*, 373 v° ; J.-P. R., II, § 1167. *Ibid.*, 112 r° ; J.-P. R., II, § 1171. H., 119 r°. W. an. II, 203 r° ; J.-P. R., II, § 1178. S. K. M. III, 17 ; J.-P. R., II, § 1179. Ash. I (fragment du *Traité de la Peinture*, Institut), 17, J.-P. R., II, § 1183.

résignation, sans nous faire perdre le goût de l'action. Non seulement elle nous fait accepter ce que nous ne saurions éviter, mais elle nous apprend les limites de notre puissance. Grâce à elle, l'humilité, qui proportionne l'ambition à la nature de l'être, trouve sa récompense dans cet accord même [1]. Au lieu que l'ignorance engendre la haine et la méchanceté, flatte l'aveuglement de l'égoïsme, l'intelligence fait sortir la sympathie de la conscience d'une destinée commune : c'est ce que Léonard démontre dans ses charmantes et malicieuses fables. — Savoir, c'est prévoir ; la science prépare à l'action. La vie de l'homme est une perpétuelle conquête. C'est dans le travail que l'être affirme sa plénitude ; c'est par le travail qu'il découvre une valeur à l'existence et qu'il prolonge en quelque sorte sa durée éphémère. Mais il faut que l'homme domine la nature en lui obéissant. Loin de se révolter contre les lois, la sagesse s'en empare, imagine des combinaisons nouvelles. — Ainsi, le Vinci préconise l'équilibre heureux de nos facultés spirituelles. Il ne sacrifie rien de ce qui est légitime. Il ne brise pas les liens multiples qui unissent l'homme au monde. Il reste à égale distance de l'épicurisme vulgaire et de l'ascétisme mystique. Essentiellement optimiste, c'est à la nature même qu'il demande les moyens de la dépasser : l'idéal n'est pas hors du réel ; il le continue, il en est la fleur. Cette morale est conçue à l'image même de la personnalité du Vinci. Le sentiment et l'idée confondus, toute la chaleur de l'émotion dans la lumière de l'intelligence, voilà le secret de cette personnalité. Une vive et délicate compréhension de l'ordre physique aussi bien que des nuances psychologiques, une infatigable curiosité qui est toujours à l'affût du détail concret et significatif, un sens exquis de la mesure et de la conciliation confèrent à sa physionomie une haute sérénité, détournent le Vinci du dogmatisme intrépide et de la colère brutale. Son ironie même n'a rien d'amer ni d'irritant ; sou-

1. *Codex Atlanticus*, 67 r° ; J.-P. R., II, § 1268. *Ibid.*, 226 v° ; J.-P. R., II, § 1172. W. an. III, 241 ; J.-P. R., II, § 1210. S. K. M. III, § 93 v° ; J.-P. R., III, § 1271. *Codex Atlanticus*, 67 r° : J.-P. R., II, §§ 1269. 1274, 1278.

vent elle s'achève dans le sourire mélancolique de l'homme supérieur qui s'incline devant l'inévitable.

Vasari nous le représente, dans les derniers mois de sa vie, « s'enquérant avec soin des choses catholiques, de notre bonne et sainte religion chrétienne ». Quand il sent la mort approcher, il se confesse, plein de repentir, et, ne pouvant plus se tenir debout, il veut recevoir le Saint-Sacrement hors de son lit, porté dans les bras de ses amis. Il s'accuse d'avoir mal usé de son génie. Lorsque le roi entre dans la chambre où Léonard est près d'expirer (notons que c'est là une simple légende, car en fait, François I[er] était ce jour-là à Saint-Germain), le grand savant se reproche d'avoir « offensé Dieu et les hommes ». Quelques jours auparavant, il avait convoqué son notaire pour lui dicter ses dernières volontés ; à cette occasion, il s'était recommandé à Dieu, à la Vierge, à saint Michel et à tous les saints et saintes du paradis. Il avait exprimé le désir que son corps fût porté par les chapelains dans l'église Saint-Florentin d'Amboise. Il avait prescrit que l'on célébrât à son intention trois grandes messes, avec diacre et sous-diacre, puis, quatre-vingt-dix-neuf messes basses. Tels sont les renseignements fournis par l'historien. Observons ensemble que Léonard ne brûla aucun de ses manuscrits et n'écrivit aucune phrase qui ressemblât à un reniement. Il tint à être enterré dans les formes, décemment, comme il convenait au protégé du roi très chrétien. Peut-être éprouva-t-il quelque tristesse en songeant qu'il n'avait pu accomplir tout ce qu'il avait rêvé, en apercevant encore assez loin de lui, comme une terre promise, le monde nouveau dont il avait frayé la route à ses disciples. A notre avis, il n'avait pas besoin, au sens exact du terme, de se convertir : témoin de la décadence morale de la cour romaine, il avait également surpris les abus du clergé ; il avait, en quelque manière, prophétisé la Réforme. Ses railleries sur les moines étaient monnaie courante à son époque ; elles n'atteignent pas le ton singulièrement mordant ni l'ampleur caricaturale de celles d'un Erasme ou d'un Ulrich de Hutten. Dans l'entourage même de Léon X, on ne ménageait pas toujours les rites, les cérémonies du culte ; les quelques phrases amusées de Léonard sur tel ou

tel sacrement, outre qu'elles sont noyées dans l'ensemble de son œuvre, ont une portée sensiblement moins dangereuse que celles de certains fragments des dialogues de Vanini et de Bruno. Ce qui est incontestable, c'est que Léonard n'a jamais eu une attitude ostensiblement négative ou agressive à l'égard de la religion. Son animisme métaphysique rejoint sur certains points le néo-platonisme, dont il laisse, par ailleurs, tomber presque tout le côté mystique. Léonard a jugé suffisante sa tâche d'artiste et de savant ; il ne s'est guère aventuré sur le terrain théologique. Il faut bien supposer que son activité créatrice a paru se développer dans le cadre de l'orthodoxie, ou du moins, ne heurter aucune croyance, aucun dogme essentiel, puisque ni ses contemporains, ni les historiens du siècle suivant ne l'ont rangé parmi les précurseurs du libertinage. Il est vrai qu'ils n'avaient pas en mains ses précieux carnets ; mais, maintenant que nous les possédons, nous sommes en mesure d'apprécier les tendances profondes de son esprit. Vinci représente à merveille le génie de la Renaissance. Il a été mêlé à l'existence brillante et un peu dissolue des princes. Il a présidé à d'importants travaux. Il a connu la gloire et, sinon les revers, du moins les assauts de l'adversité et les blessures de l'ingratitude. De ses contemporains, il a partagé, sur bien des points, l'état d'esprit et — si le mot n'est pas trop rude — les « défauts »[1]. Il nous apparaît comme un des

1. Cf. Séailles, *op. cit.*, p. 499 et sq.

— « Je ne nie pas qu'il assiste impassible à bien des spectacles dont la seule image, en nous évoquée, nous émeut et nous trouble. Il reste indifférent aux luttes politiques de son temps. Savonarole, que Michel-Ange aima, dont la mort tragique laissa tant de ses amis inconsolables, ne lui parut qu'un moine exalté, qu'un rêveur chimérique et dangereux. La discipline du couvent de Saint-Marc allait contre l'infinie diversité de l'œuvre divine. La vertu de ce réformateur naïf, qui brûlait les tableaux et les livres, ne valait pas, pour lui, le sacrifice de l'art, de la science, des hautes ambitions qui donnent à l'esprit, avec le sentiment de sa liberté, l'espérance de conquérir l'infini. Il servit Ludovic le More qui livra l'Italie à Charles VIII, et sans aimer le crime, savait s'y résigner. Il fut le grand ingénieur militaire de César Borgia. Il put causer avec les condottières du Valentinois, quelques jours avant le guet-apens de Sinigaglia, où ils furent tous égorgés. Perfidie, mensonge, trahisons d'une impudence à tuer la confiance humaine, empoisonnements soudains ou lents, c'est la politique du temps. Le trahi,

hommes assez rares qui ont réuni en eux les aptitudes les plus diverses, et en qui se sont harmonieusement épanouis les dons à première vue les plus contradictoires, grâce à une culture progressive et à une continuelle « mise au point ». Par ses découvertes, et surtout par sa méthode, il a ouvert la voie à la science moderne, à Galilée et même à Bruno.

presque toujours, est un traitre ; le crime prend une apparence de justice, à ne considérer que la victime. La pauvre philosophie du *Prince* était tout ce qu'il y avait à dégager pour l'esprit de cette politique incohérente. Ce chaos de passions individuelles déchainées, heurtées au hasard d'une apparente habileté, n'était pas matière pour la haute et lucide intelligence de Léonard. « Quelle action plus scélérate pourrais-« je dire que l'action de ceux qui élèvent au ciel par leurs louanges « ceux qui avec le plus d'ardeur ont nui à la patrie et à l'espèce « humaine. »

« Une fois pour toutes, sans doute, il a pris son parti des mœurs de son temps et de la méchanceté des hommes. Il ne s'inquiète guère des troubles de l'Italie, livrée à l'étranger. Ce sont des accidents qui se passent au-dessous du monde qu'habite son esprit. Il est le client des rois de France, l'ami, le protégé de Louis XII et de François I[er]. Peut-être n'a-t-il découvert le sens du mot patrie, quels liens secrets unissent l'homme et la terre natale que bien tard, au château du Cloux. Sa patrie est où il peut espérer les moyens de faire de grandes choses. Il regarde les phénomènes de la politique à la façon d'un Spinoza, *sub specie æterni*, du point de vue de l'Éternel. Le mal que font les autres l'occupe moins que le bien qu'il peut faire. Que la Lombardie soit au fils de Ludovic le More ou au roi de France, peu lui importe ! Mais régulariser le cours du Pô et de ses affluents, par de grands travaux d'irrigation accroître le bien-être de tout un peuple, faire du Milanais une plaine si riche que les hommes ne réussiront plus à la ruiner, voilà qui ne lui est point indifférent.

« La souffrance inutile lui est odieuse. Faire le mal pour le mal est absurde. Sa sympathie descend jusqu'aux êtres les plus humbles. Toute vie lui est précieuse : il sait ce qu'elle vaut, quel chef-d'œuvre, entre tous, est le corps de l'homme. « Et toi, homme, qui considère dans « mon travail l'œuvre admirable de la nature, si tu juges que c'est « chose criminelle de la détruire, songe alors combien c'est chose « plus criminelle que d'enlever la vie à l'homme : si la construction « de son corps te paraît de merveilleux artifice, réfléchis qu'elle n'est « rien auprès de l'âme qui habite dans cette architecture (*in tale « architettura*), et vraiment, quelle qu'elle soit, elle est chose divine. « Donc laisse-la habiter dans ce corps qui est son œuvre à son bon « plaisir (*lascia la habitare nella sura opera a suo ben placito*), et « garde que ta colère ou ta malignité ne détruise une vie si belle « qu'en vérité qui ne l'estime à son prix ne la mérite pas (a). » Vous

(a) W. XXIX ; J.-P. R., II, § 1140. Ce texte se trouve au revers d'un feuillet détaché qui contient des dessins d'anatomie.

Or, la carrière de Léonard de Vinci s'est surtout déroulée dans l'Italie septentrionale et en France, sous la protection de nos rois. Rappelons-nous, d'autre part, les conclusions du précédent chapitre sur l'école padouane. Il nous sera impossible de souscrire aux affirmations de Höffding[1] établissant une opposition, un peu forcée et factice, entre la philosophie de l'Italie méridionale, qui, « appuyée sur l'observation de la nature et sur l'expérience, aurait pris des directions nouvelles », et celle des Padouans, par exemple, qui se serait bornée à interpréter Aristote, à élucider certains problèmes — comme celui de l'immortalité de l'âme — selon le véritable esprit du péripatétisme. Cette antithèse ne répond ni à la réalité des choses, comme on pourra s'en convaincre, ni même au sens de certaines déclarations très explicites. Un Zabarella, un Piccolomini ont préconisé les méthodes d'observation avec autant d'insistance qu'un Telesio. Un Vinci les a recommandées — et appliquées — avec une tout autre *constance* que le philosophe de Cosenza, qui en a parlé d'une manière trop exclusivement *théorique*, et sans toujours demeurer cohérent avec ses prémisses, dans l'exposé de son système. Ainsi qu'on le constatera, un Bruno, tout en se dégageant du péripatétisme, tout en instaurant une nouvelle conception de l'univers, fondra en l'unité vivante de son génie napolitain les aspirations les plus différentes ; il sera, à la fois ou successivement, critique et mystique ; il poussera des pointes hardies dans tous les domaines ; métaphysique, physique, éthique, rien de ce qui touche à l'homme ne lui sera étranger. Il ne faut donc pas s'arrêter aux apparences, aux étiquettes doctrinales, aux professions de foi que, souvent, les faits démentent[2]. Entre les averroïstes padouans et les

saisissez sur le vif l'union de la pensée et du sentiment dans l'âme de Léonard. L'étude de l'anatomie lui devient une raison d'aimer les hommes. Son indifférence apparente n'est, à dire vrai, que le subtil mélange de son dédain pour la sottise des hommes qui ne travaillent qu'à se nuire, de l'amour aussi qu'il leur porte et des passions plus hautes qui, par la science et par l'art, l'élèvent vers la contemplation et la création des choses divines. »

1. Cf. Höffding, *Hist. de la phil. mod.*, t. I, p. 98.

2. C'est là une règle de prudence particulièrement utile à l'historien des idées du XVIe siècle.

philosophes de Cosenza et de Naples, il n'a pas existé de cloisons étanches. Chacun d'eux a apporté dans la spéculation, ou dans l'exégèse des textes anciens, son tempérament original. Mais presque tous ont déblayé les mêmes obstacles, collaboré à la même œuvre. Il n'y a rien d'étonnant à ce que tel ou tel d'entre eux se soit, de préférence, appesanti sur tel ou tel point. Au fond, tous ont remué les mêmes matériaux, examiné des problèmes identiques. N'oublions pas, enfin, que le Nolain Bruno a eu pour continuateur Galilée, dont s'enorgueillissent pareillement Florence et Padoue. — Avant d'en arriver à l'auteur du *Spaccio*, signalons brièvement ses précurseurs — et, tout d'abord, Bernardino Telesio.

*
* *

Né à Cosenza, près de Naples, Telesio employa les ressources qui lui venaient de sa famille à poursuivre des études approfondies et étendues qui le conduisirent tour à tour à Milan, à Rome et à Padoue [1], où, sans doute, se consomma sa rupture avec l'aristotélisme. Il fut très lié avec le pape Paul IV qui voulait même le nommer archevêque. Mais, en butte à l'hostilité de certains ordres religieux qui voyaient dans cet ennemi du Stagirite un révolutionnaire et qui, dès lors, ne cessèrent de le harceler de plus en plus, surtout durant les dernières années de sa vie, il se retira à Naples, puis, fonda une Académie à Cosenza. Il eut de nombreux disciples [2]. Nous indi-

1. Telesio étudia la philosophie à Padoue, sous la direction de Girolamo Amalteo, et les mathématiques, sous la direction de Federico Delfino (Fiorentino, vol. I, p. 82). C'est à Padoue qu'il conçut son dessein de « renouveler » les bases de la philosophie.

De his quæ in aere fiunt et de terræ motibus. Naples, 1570.

De rerum natura juxta propria principia. Naples, 1586.

Varii de naturalibus rebus libelli. Venise, 1590.

2. Voici, d'après Bartholmess, Paris, Ducloux, 1549 : 1° quelques-uns des principaux ennemis de Telesio : Jacob Antonni Marta, de Naples, professeur à Padoue ; André Chioccus, de Vérone ; An. Caecilius Frey, de Paris.

2° Quelques-uns de ses principaux défenseurs : Campanella, Persius, F. Patritius Illyricus.

3° Ses principaux disciples à l'Académie de Cosenza : Sertorius Quat-

querons seulement en quoi consiste l'originalité de sa méthode, à quel point de vue il a pu paraître un pionnier hardi, frayant la voie au libertinage, et dans quelle mesure, tout en rappelant Jérôme Cardan, il a préparé Bruno et Campanella. — Non ratione sed sensu, telle est sa devise. Il est convaincu que l'expérience sensible ne le mettra jamais en conflit avec l'Église. A la relation de matière à forme, qui est capitale dans le péripatétisme, il substitue la relation de matière à force. Selon lui, les forces actives se réduisent à deux : une force de dilatation, qu'il nomme chaleur, et une force de contraction, qu'il nomme froid [1]. Elles se manifestent par deux mouvements différents ; sous leur influence, la matière, qui n'augmente ou ne diminue jamais et qui est partout uniforme, au ciel et sur la terre, affecte des apparences extrêmement diverses.

Contrairement à ce qu'enseigne Aristote, il n'y a pas de lieu naturel ; l'espace est chose différente de la matière ; il doit même y avoir, de toute nécessité, un espace absolument vide. Quant aux sphères célestes, elles ne sont pas dirigées par des esprits spéciaux. Le ciel se meut d'un mouvement circulaire, non parce qu'un principe étranger l'y astreint, mais parce que telle est sa nature propre. De même (et il faut observer que Telesio n'adopte pas encore le système de Copernic), la terre reste immobile, parce qu'elle est le siège de la force de contraction et, par suite, froide et ténébreuse. C'est dire que, loin d'intervenir en chaque point du Cosmos, Dieu s'est borné à douer chaque être et chaque chose d'une nature et d'une façon

tromani, Paulus Aquina, Fr. Muti, Fab. Cicala, Guil. Cavalcanti, Fabric. della Valle, Fratres Firraei, Cosmus Morellus, Ant. Pirus, Thom. Cornelius.

1. Cf. le chaud et le froid dans la physique empirique d'Aristote. *Part. An.*, II, c. II. *Meteor.*, I, III, V, IV et VII, VIII ; II, IX, VII ; III, III et IV ; IV, I, 388 *b*, 12 ; X, 388 *a*, 24 ; VIII, 384 *b*, 28. *Gen.* et *Cor.*, II, II, 329 *b*, 24-26. Cf. Cardan, les rapports de la chaleur (ou de la lumière) et du mouvement : *De subt.*, II, 116, 147 ; III, 270 ; IV, 141-2. Le froid, pour Cardan, est une qualité simplement négative ; il équivaut seulement à la privation de chaleur, de même que le sec n'est que la « privation » de l'humide. Pointe dirigée contre l'aristotélisme qui multipliait à l'excès les « qualités » !

Vidari, *Op. sur Cardan*, Rome, 1893, p. 18 et 20.

G. Tarozzi, *I principii della natura...*, p. 24.

d'agir particulières qui, au surplus, s'harmonisent les unes avec les autres, comme les organes d'un ensemble merveilleusement agencé. Ainsi chaque être agit conformément à son caractère spécifique. La sagesse divine se montre précisément en ce que tout ce qui se produit d'après les lois nécessaires est à soi-même sa fin. Nous avons affaire à une finalité immanente — et, en quelque manière, individualisée, — imprimée, dès l'origine, à chaque partie, à chaque membre de l'univers [1]. A la base du système de Telesio, nous trouvons une intuition animiste [2]. Pour expliquer l'action réciproque des corps, ce philosophe n'hésite pas à leur attribuer la faculté de sentir. A ses yeux, la conscience doit appartenir à la matière ; sans quoi, si les forces premières et la matière originelle ne possédaient pas de sensibilité, l'apparition de cette sensibilité chez des êtres composés à l'aide de ces forces et de cette matière demeurerait incompréhensible, car ce que l'on n'a pas, on ne peut le donner. Telesio confesse, à la vérité, que ces forces et cette matière ne suffisent point à rendre compte de la genèse ou de l'organisation du Cosmos. Il laisse donc supposer qu'une force nouvelle s'y ajoute.

Logique avec ces prémisses, Telesio conçoit l'âme comme une essence matérielle ; la matière psychique, infiniment subtile, est située dans les cavités cérébrales, siège de la vie ; elle se dilate ou se contracte ; l'influence des objets extérieurs, les impressions de tout genre, venues du dehors, y déterminent des mouvements et des changements d'où naissent les sensations différenciées entre elles ; mais Telesio ne résout pas la question de savoir comment est perçu ce qui se passe dans cette âme matérielle. Celle-ci, comme tout ce qui est matériel, tend à se conserver. C'est en fonction de cette conservation personnelle qu'elle hiérarchise tous les biens auxquels elle peut aspirer, et qu'elle fixe ses choix. C'est dans l'activité, qui a pour but cette conservation personnelle, qu'elle goûte un sen-

1. Cf. Fiorentino, *B. Telesio*, vol. I, p. 264. Tarozzi, *Della necessità*, vol. I, p. 94-96.

2. Il conçoit l'univers comme un « animal gigantesque et parfait ». Rapprochons de cette expression celle de Bruno : « Est animal sanctum, sacrum et venerabile mundus » (*De Immenso*, l. V).

timent immédiat de plaisir. C'est à cette conservation personnelle que se subordonnent la science et même la morale : les moyens de l'assurer, voilà ce qu'indique la Connaissance ; les facultés qu'elle postule, voilà à quoi se ramènent les vertus particulières. Or l'individu ne peut entièrement s'isoler ; pour que l'action réciproque qui s'exerce entre les divers individus ait toute sa fécondité, il convient que ceux-ci soient étroitement unis les uns aux autres, comme s'ils formaient un seul être composé : il faut qu'entre eux règnent la confiance, la bienveillance, une sorte de cohésion sympathique et généreuse : toutes ces vertus sociales se résument dans « l'humanité ». — Mais, si la « sapientia », qui nous suggère la meilleure méthode de conservation personnelle, est la condition nécessaire et universelle de la vertu, la « sublimitas » (l'élévation) clôt la série ascendante de toutes les vertus, ou mieux, les comprend toutes sous leur forme la plus parfaite. C'est elle qui nous apprend à ne point placer l'honneur dans le jugement plus ou moins exact ou prévenu de l'opinion publique, mais dans les biens intérieurs, dans le témoignage de la conscience, qui est préférable à tout. De la pureté et de l'excellence morale résulte une délectation qui doit suffire à chacun de nous.

Tout ce qui précède ne concerne, au surplus, que l'âme matérielle, issue de la semence (spiritus e semine eductus) ; les aspirations de l'homme, en effet, ne sont point limitées à l'horizon de la vie terrestre ; outre l'instinct de conservation personnelle, nous saisissons en nous une tendance qui, dépassant les besoins des sens, trahit notre impuissance à nous restreindre aux jouissances mesquines d'ici-bas, aux lumières incomplètes de notre intelligence. Cette tendance s'explique par ce fait que Dieu a mis en nous une *autre* âme [1] qui, en qualité de forme immatérielle, se combine avec l'âme naturelle, une fois que le corps a réalisé tout son développement. C'est cette âme supérieure qui nous donne l'intuition d'un idéal qui n'a plus rien de commun avec les ambitions ou les désirs dont l'élan ne franchit pas le plan de l'existence présente ; cet idéal révèle un ordre surnaturel, une vie future à laquelle nous

1. Sur les « deux âmes » cf. *De sensu*, l. XII, c. VIII.

sommes destinés. La transition, les degrés qui relient cette « forma superaddita » à l'âme naturelle, voilà ce que Telesio laisse malheureusement dans l'ombre; de même, il glisse trop rapidement sur les moyens termes psychologiques qui, évidemment, doivent s'intercaler entre l'instinct de conservation purement physique et la sublimitas. Cette « élévation » ne semble pas, au demeurant, se rattacher à la forme superaddita; elle ressortit à l'éthique naturelle [1], esquissée dans ce qu'on pourrait appeler la première phase du système de Telesio.

La théorie des deux âmes, dont l'une, inspirée directement par le Créateur, peut être dite immortelle, est-elle une concession faite à l'Église, un appendice prudemment ajouté à la doctrine de Telesio et s'y rajustant d'une manière assez superficielle? Il ne serait point paradoxal de l'affirmer. Quoi qu'il en soit, le principal reproche qu'on pourrait adresser à Telesio, ce serait de n'avoir pas fourni de démonstration méthodique et inductive de la légitimité et de la nécessité de ses idées fondamentales : il n'aurait pas dû y manquer, lui qui, dans sa préface, faisait fi de la logique abstraite des écoles et prétendait ne bâtir son système que sur des évidences expérimentales [2]. Et l'on conçoit que Patrizzi ne lui ait pas épargné les critiques [3]. Il ne faudrait donc pas exagérer, avec

1. Sur la sapientia et la sublimitas (apex omnium virtutum), cf. *De rerum nat.*, IX, VI et XXII.

2. A rapprocher le cas de Cremonini dont voici les déclarations :

Experientia ad pœdiam scientiæ naturalis maximum habet momentum quia in naturalibus per totum ferere quiritur experientia. (*De pœdia Aristotelis*, folio 12.)

Sensus enim sensibilium est sufficiens judex. (*Ibid.*, 18.)

« Error Parmenidis et Melissi fuit hoc quod in illis quæ attinent ad sensum dimiserunt sensum et quæsiverunt rationem, maxime sane inconveniens, quippe rem deferimus ad judicem qui nullo modo per se potest judicare. » (*De origine et principatu membrorum*, dictat. VII.)

Ducimur ex sensu in omnibus speculationibus. (*De Cœlo*, 187.) Omnis cognitio ducit ortum a sensu.

Et cependant, sa méthode est essentiellement *dialectique*, et sa philosophie surtout *livresque*, comme le disait déjà Galilée! (Berti, *Notice sur Cremonini*, p. 6.)

3. La critique de Patrizzi se ramène à deux points essentiels : la matière, telle que la conçoit Telesio (Fiorentino, *B. Telesio*, p. 206), ne

Fiorentino, l'importance du rôle joué par Telesio dans l'histoire de la philosophie de la Renaissance ; il ne faudrait pas, afin d'en accentuer l'originalité, oublier que le naturalisme du maître de Cosenza n'a fait que continuer et coordonner celui de certains Padouans. Ce qui lui confère une physionomie distincte, c'est qu'il a été une protestation explicite contre plusieurs des notions essentielles de l'aristotélisme. En tournant l'esprit vers l'observation du réel, il a rendu possibles les progrès scientifiques qui l'ont suivi [1]. Il a tiré des conséquences et indiqué des points de vue qui n'ont été précisés et surtout justifiés que plus tard.

« Dans la philosophie de Telesio, écrit Victor Cousin, Parménide est mêlé à Démocrite, mais c'est Démocrite qui domine. » Karl Heiland [2] rapproche au contraire Telesio des Stoïciens. Les deux thèses ne sont peut-être pas inconciliables. Nous ne nous arrêterons pas longtemps à ce problème d'érudition : sur l' « esprit animal » qui sort de la semence en même temps que le corps [3], — sur l'influx nerveux, agissant à travers tout l'organisme, — sur la sensation, regardée tour à tour comme une empreinte affectant l'âme et comme un « mouvement » de l'esprit [4], — sur la raison, considérée principalement comme l'ordre et l'équilibre entre les multiples sensations, — sur les erreurs commises par induction, — sur la tendance spontanée de tout vivant à persévérer dans son être [5], — Telesio émet, çà et là [6], des idées analogues à celles des Stoïciens, dont la tradition s'était perpétuée jusqu'à lui d'une façon quasi ininterrompue, et qu'il pouvait connaître par les

se peut appréhender avec le sens ; — la nature agissante ne suffit pas à expliquer la variété des effets naturels. Persius, avec tout son zèle, a compromis Telesio.

1. F. Bacon juge Telesio « amatorem veritatis et scientiis utilem et nonnullorum placitorum emendatorem et novorum hominum primum ».

2. Karl Heiland, *Erkenntnisslehre und Ethik des Bernardinus Telesius, Diss.* Leipzig, 1891, 52 S.

3. Stobée, *Ecl.*, I, 52, § 29.

4. Stobée, *Ecl.*, II, 166 et 210. — Sextus Empiricus, *Adversus Math.*, VII, 221 ; VII, 237.

5. Diogène Laërce, VII, 85. — Aulu-Gelle, *Nuits attiques,* XII, 5. — Cicéron, *De finibus*, III, 5, 16 ; IV, 17, 16. *De officiis*, I, 4, 11.

6. Par exemple : *De rerum natura juxta propria principia*, l. VIII et IX.

compilations de Stobée, de Suidas, d'Aulu-Gelle[1], ou même, par les ouvrages de Cicéron. Mais, au fond, il leur ressemble surtout par le fait même qu'il esquisse un système à la fois sensualiste et dynamiste. En tout cas, ce ne sont, très probablement, ni les souvenirs de Démocrite, ni les emprunts faits à la logique ou à l'éthique stoïciennes qui ont compromis Telesio, dont l'habitude, conforme à celle de la plupart de ses contemporains, était d'ailleurs de ne point mentionner toutes ses sources. S'il fut suspect[2], ce fut sans nul doute parce que, non content de s'être attaqué à Aristote, à la théorie touchant les relations de la matière et de la forme, il avait, par ses vues personnelles sur le finalisme, singulièrement réduit l'intervention de la Providence divine et, par ses idées un peu ambiguës sur la nature et la destinée de l'âme, ébranlé la croyance à l'immortalité. Sur ce terrain, il semblait donc rejoindre certains Padouans que nous avons déjà étudiés. Et c'est *dans cette mesure* que lui, le protégé et l'ami du pape Paul IV, il venait grossir la phalange des libertins.

*
* *

Giordano Bruno naquit en 1548, d'une famille pauvre, dans un faubourg de Nola, non loin du Vésuve. A quatorze ou quinze ans, il entra dans un couvent de dominicains ; après un stage fort court, il y prononça ses vœux et y prit les ordres. Il y resta jusqu'en 1576. Plusieurs fois, il fut accusé d'actes hérétiques : il avait commencé à attirer sur lui les soupçons le jour où, enlevant tous les saints de sa cellule, il n'y avait conservé qu'un crucifix. N'osa-t-il pas, ensuite, défendre la doctrine arienne ? Il a avoué que, dès sa dix-huitième année,

1. La première édition de Suidas, en grec, est de Demetrius Chalcondyle, Milan, 1499, in-fol. Celle des *Nuits attiques* (d'Aulu-Gelle), texte original, in-fol., date de 1469. Celle des *Œuvres* de Diogène Laërce est de 1475 (Venise, in-fol.).

2. A l'Index, *De rerum natura*, l. IX. *De somnio. Quod animal universum ab unica animæ substantia gubernetur* (App. Ind. Trid. *Donec expurgentur*).

il avait douté du dogme de la Trinité. Apprenant qu'on instruisait un procès contre lui, il s'enfuit à Rome pour échapper à la détention, et, s'y sentant talonné par ceux qu'il regardait déjà comme des ennemis, il abandonna ses habits de moine et quitta la ville. C'est à partir de ce moment que, contraint par la nécessité, il mena une existence presque vagabonde. — Pas plus que la raison curieuse et inquiète de Bruno, sa nature fortement sensuelle ne pouvait se plier à une règle austère [1]. De brusques revirements, qui le faisaient passer d'un enthousiasme exalté à un abattement profond, des tendances à la rêverie mystique, que contrebalançait un goût marqué pour l'examen critique, un tempérament voluptueux, qui éclatera à travers ses poèmes allégoriques, une absolue liberté d'allure et d'expression, qui s'étalera jusqu'à la crudité et l'indécence dans sa comédie le *Candelaio* [2], voilà plus qu'il n'en faut pour

1. Sur l'esprit singulier de Bruno, cf. d'après Mazzuchelli : Toppi (*Bibl. Napol.*, 151). — Marche Maffei (t. II, 171, *Observ. litt.*). — G. Benedetto Carpzovio (*Paradoxon stoïcum*, sect. II). Ce dernier traite Bruno d'histrion. — Vogt (*Catalog. lib. rarior.*, 139). — Zeno (vol. II, *Lettres*, 340).

2. K. Hillebrand (*Études histor. et litt.*, t. I, p. 200. Paris, 1868) compare le *Candelaio* de Bruno à la *Mandragore* de Machiavel. Sur le *Candelaio*, cf. aussi ces pages — un peu sévères — de M. Dejob. *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques*, 1884, Paris, Ernest Thorin, page 204 : « Je citerai deux traductions qui ne reproduisent pas toute l'indécence de l'original : celle du *Candelaio* de Giord. Bruno, qui parut chez Pierre Mesnard, Paris, 1633, et celle des *Nouvelles de Bandello*, Rouen, 1603 et 1604.

Page 278 : « Nous ne concéderons pas qu'une intention morale ait dicté le *Candelaio* de Giord. Bruno. M. Graf insiste beaucoup moins sur la démonstration : il confesse qu'à première vue, on y trouve une obscénité gratuite ; puis il ajoute : « Aux yeux de qui s'élève à la suprême « contemplation ontologique des choses, l'inconvenance des actions « subsiste, mais celles des paroles disparait, la catégorie du déshonnête « demeure, celle de l'obscène s'évanouit. » Il eût fallu appuyer cette déclaration en discutant les scènes grossières, la cinquième et la sixième du second acte, la neuvième et la douzième du quatrième, celle-ci surtout dont M. Graf se contente de dire qu'elle est traitée en style aristophanesque ; car ce n'est point justifier l'auteur que de constater qu'il raille les alchimistes, les pédants et les amoureux ridicules, ou qu'il fait rançonner, par manière de leçon, les trois personnages grotesques, attendu qu'on ne voit pas que pour arriver à cette conclusion,

expliquer que Bruno se soit repenti de la démarche inconsidérée qui l'avait fait admettre, jeune encore, au cloître. Au demeurant, il unissait en lui la fougue et l'imagination d'un méridional au génie spéculatif que l'on rencontre surtout dans les races du Nord.

Il avait beaucoup lu : Platon, Aristote, Plotin, Scot Erigène, Albert le Grand, saint Thomas lui étaient familiers. Mais ses trois auteurs de prédilection étaient Raimond Lulle [1], Nicolas

il fût nécessaire de répandre à pleines mains l'obscénité. Le *Candelaio*, s'il n'est pas écrit avec l'inimitable force de style, *efficacia impareggiabile*, qu'on lui attribue, s'il est faiblement composé, présente des scènes d'un comique franc et original; mais il n'y faut même pas chercher la très suspecte morale de la *Mandragore.* »

Page 279 : « .....D'ailleurs, après que des millions de lecteurs de toute opinion, de tout pays, ont prononcé sur la moralité des ouvrages, la cause semble entendue. Il faut en prendre son parti : Machiavel fut un grand esprit et un patriote, Bruno un libre esprit et, si l'on veut, un martyr; mais tous deux portent la marque d'une époque licencieuse; et si l'aveu de nos propres misères peut adoucir cette vérité pour l'Italie, nous reconnaîtrons que notre Rabelais, notre Montaigne, qui ont pourtant, eux aussi, préparé l'avenir, laissent voir la même marque sur leur front. De presque tous les écrivains du XVIe siècle, Italiens ou Français, on peut dire, en rappelant une expression spirituelle, qu'ils partagent le faible de Pantagruel pour Panurge ; ni leur gloire, ni celle de leur patrie ne gagnent aux paradoxes tardifs par où l'on veut les disculper. »

1. Gorbino a publié, en 1578, les trois œuvres de Lulle intitulées : *Ars brevis*, *Opusculum Raymundinum*, *Articuli Fidei*. Ces œuvres furent à nouveau publiées avec d'autres traités de Lulle, de Cornélius Agrippa et de Bruno dans une édition donnée à Strasbourg, en 1609.

Dans les *Articuli Fidei*, p. 933, Lulle cherche à *démontrer* que nos premiers parents ont péché, — à la p. 947, que le Christ a dû être conçu par l'opération du Saint Esprit, — à la p. 949, qu'il a dû naître de la Vierge, etc.

Cf. *Reuter Geschichte der religïosen Aufklärung im Mittelalter*. Berlin, 1877, II, p. 95.

Sur R. Lulle, cf. ces lignes de Cesare Cantu (*Hist. univ.*) :

« Jusqu'à trente-deux ans, il avait mené une vie dissipée, sans se piquer de constance dans ses amours ; mais alors, converti par les paroles d'une jeune fille, il laisse femme, enfants, richesses, prend l'habit de frère mineur, se livre à d'austères pénitences, et, dans l'intention d'aller convertir les infidèles, il s'applique à l'étude de l'arabe et des sciences exposées dans cette langue ; car, à cette époque, les savants, de même que les guerriers, voulaient combattre l'islamisme et diminuer son influence. Ce fut à Paris qu'il commença à développer l'*Ars inventiva*, formé de l'*Ars magna*, qui bientôt retentit dans toute l'Europe. Il s'efforce de persuader aux papes de fonder des écoles de langues orientales,

de Cusa et Copernic, qui ont singulièrement agi sur le développement de sa pensée. A ce titre, et bien qu'ils ne soient pas d'origine italienne, il importe d'en dire quelques mots avant d'achever la biographie du philosophe de Nola. — Le premier était un franciscain espagnol qui, en plein XIIIe siècle, notamment dans un ouvrage intitulé *De Articulis Fidei*, professa que la raison, avec ses seules forces, est capable de pénétrer les mystères de la foi et de démontrer tous les dogmes révélés, depuis la Trinité et l'Incarnation jusqu'au péché originel et au jugement dernier. Non seulement, disait-il, elle le peut, mais elle le doit, car les docteurs infidèles (et il allait chercher des exemples en Afrique et en Asie) qui refuseraient de s'incliner devant la simple autorité d'une Révéla-

pépinières d'apôtres d'où sortira une croisade conçue sous une autre forme. Peu écouté des pontifes, il passe à Tunis, où il n'échappe à la mort qu'à grand'peine. Il est banni, et revient à Gênes, centre de son activité. A Naples, il connaît Arnaud de Brescia, qui lui inspire la passion de l'alchimie. Plein d'ardeur apostolique, il ne voyait point les obstacles et ne se préoccupait pas du choix des moyens. Après avoir couru le monde en exhortant les princes à fonder des écoles, toujours sans succès, il retourne en Afrique à l'âge de soixante-onze ans ; il écrit, il prêche, il discute ; partout il est repoussé, et les papes le traitent de fou. Et cependant, Clément V, Philippe le Bel, et Jacques II d'Aragon instituèrent des chaires pour les langues orientales ; l'université de Paris adopta son *Ars magna*, ce qui était la sanctionner en face de toute l'Europe. Enfin Raymond est recherché par les princes ; Robert Bruce et Édouard II l'appellent en Angleterre. Ce dernier l'emploie à faire de l'or, et lui-même dit avoir converti une fois en or cinquante mille livres de vif-argent de plomb et d'étain, fait affirmé par deux contemporains, Jean Cremer, abbé de Westminster, et Camden. Édouard, en lui donnant à entendre qu'il voulait porter la guerre chez les Turcs, le tenait renfermé, comme pour lui faire honneur, dans la Tour de Londres, afin qu'il ne révélât pas le grand secret. Il parvient pourtant à s'enfuir à Messine ; puis, à l'âge de soixante-dix-neuf ans, il retourne en terre sainte et en Afrique, où ses entreprises téméraires lui attirent des persécutions et la mort.

« Raymond Lulle, de quelque manière qu'on l'envisage, fut un homme merveilleux ; dans un monde où les uns voulaient le brûler comme sorcier, et les autres le canoniser comme saint, il ne se fia qu'en ses propres forces. Il s'éleva hardiment contre le maître universel et tenta une encyclopédie ; en effet, il concevait la science non par parties, mais dans une unité indivisible (*non est pars scientiæ, sed totum*). »

D'après N. Eymeric (*op. cit.*), Lulle fut condamné par une bulle de Grégoire XI.

tion, très discutable pour eux, se rendront sans peine aux arguments de la logique universelle. Pour faciliter cette entente sur le terrain rationnel, Lulle avait imaginé, à l'aide de la table pythagoricienne, son fameux Art qui, en combinant les sujets et les prédicats fondamentaux, fournissait la clé de toutes les questions, même religieuses. Tout le long de sa carrière, Bruno s'est souvenu de Raimond Lulle[1] qu'avaient déjà commenté, avant lui, Corneille Agrippa et Valère de Valerius. Il est resté persuadé que l'on pouvait déterminer les concepts fondamentaux de la raison et donner à chacun d'eux un signe ou un symbole quelquefois mythologique, de façon à seconder le labeur de l'esprit par ce secours mnémotechnique ; et, à ce sujet, il a formulé les plus fines observations psychologiques, posant ainsi les bases de l'associationisme. A son tour, Leibnitz nourrira l'espoir de construire une sorte de langue commune à tous les peuples, en attachant à chacun de ces concepts fondamentaux un nom ou un signe algébrique.

Le « divin » Nicolas de Cusa, — comme l'appelle Bruno, — né aux environs de Trèves, fut d'abord élevé à Deventer, chez les Frères de la vie en commun, sur qui le mysticisme allemand du moyen âge avait fait une grande impression. Plus tard, il cultiva à Padoue la jurisprudence, les mathématiques et la philosophie. Il participa au concile de Bâle. Puis, il ne jugea possible de réformer l'Église qu'en raffermissant la papauté. Nommé évêque de Brixen, il obtint de Pie II la dignité de cardinal. Ce pontife le délégua en Allemagne, avec mission d'inspecter les églises et les couvents. Nicolas de Cusa eut alors l'occasion de briser bien des résistances, en combattant les superstitions lucratives, en blâmant l'usage des reliques et des hosties sanglantes, lequel procurait des revenus au clergé. Il considérait la sorcellerie et la magie comme des restes du paganisme, entretenus fâcheusement par la persécution

1. « Bruno transformait la théorie de Lulle par un principe nouveau, — persuadé qu'il était qu'une logique secrète préside à l'ordre universel, et que celui qui parviendrait à saisir les éléments premiers de la pensée et les lois de leurs combinaisons nécessaires atteindrait au dernier fond de choses. » (Saisset, art. cité.) Était-ce bien une « transformation » ?

même. Il trouvait que les sorcières sont particulièrement nombreuses là où l'on croit le plus à leur existence. Il examina personnellement deux vieilles femmes inculpées de ce crime et qui, en réalité, étaient à moité folles. L'idée mère de son livre *De Docta Ignorantia*[1] lui vint sur le navire qui le conduisait de Constantinople en Italie. Il mourut en 1464, à Livourne, au cours des préparatifs faits en vue de la croisade que Pie II projetait contre les ennemis de la science et de la foi. Cet esprit libéral et éclairé, loin de se séparer de Rome, apparaît donc comme ayant mérité, par son dévouement et la pureté de sa doctrine, la confiance du Souverain Pontife. Or, il estime que la vraie philosophie doit accueillir et interpréter les dogmes, que les données de la raison spéculative doivent coïncider avec les besoins de la conscience religieuse. Notre connaissance cherche à dépasser les oppositions et les contradictions révélées par l'expérience. Elle parvient à avancer de terme en terme, mais sans atteindre l'unité parfaite des contraires, c'est-à-dire, l'absolue vérité[2]. Par rapport à celle-ci, notre pensée est comme le polygone par rapport au cercle[3].

1. A rapprocher de la *Docta Ignorantia* de Nicolas de Cusa la *Divina Ignorantia* de Charles Bouillé. Ce philosophe dont les idées, comme l'indique Bartholmess, ne restèrent pas étrangères à Bruno, appelle la réalité *natura*, les signes abstraits *umbræ*, le monde physique *materiale speculum* et le monde intellectuel *intellectus divinus* (*Liber de Intellectu*, p. 7, 10, 14, 19). Il ressortit lui aussi à la tradition néo-platonicienne.

2. « Debet autem in his profundus omnis nostri humani intellectus conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem ubi contradictoria coincidunt. » (*Opera Cusani*, édition de Bâle, p. 62.)

« Oppositiones igitur his tantum excedens admittunt et excessum, et his differenter conveniunt, maximo absoluto nequaquam, quoniam super omnem oppositionem est... Est igitur unitas absoluta, cui nihil opponitur, ipsa absoluta maximitas... nam uti numerus, qui ens rationis est, fabricatum per nostram comparativam discretionem, præsupponit necessario unitatem,... ita rerum pluralitates ab hac infinita unitate descendentes, ad ipsam sic se habent ut sine ipso esse nequeant; quomodo enim essent sine esse; unitas autem absoluta est entitas. » (*Ibid.*, p. 4.)

3. « Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem præcise intelligere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens, praecise mensurare non potest, sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non circulus. Intellectus igitur, qui non est veritas, nunquam veritatem adeo præcise comprehendit quin per infinitum præcisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad

De cette unité, elle n'approche qu'au moyen d'une intuition mystique où tous les rayons de l'être convergent en un sens. L'infini est la mesure et l'idéal du fini. Mais, en fait, nous tournons réellement dans le cycle des définitions finies. Voilà pourquoi Dieu, dont la notion exclut toute détermination particulière, Dieu, unité de toutes choses, embrassant tout, même les « contradictoires », Dieu en qui tout coïncide, comme le maximum et le minimum à travers le concept de quantité absolue, Dieu, auquel la théologie positive et le culte religieux donnent des attributs qui ne doivent pas être pris au pied de la lettre, demeure inconcevable [1]. Et de Cusa reprend l'expression de saint Bonaventure : l'ignorance consciente. Par là, il entend la conscience qu'a la pensée de ses propres limites, jointe à l'hypothèse que la souveraine bonté et l'idéal sont au delà de ces limites, sans que, pour autant, nous devions renoncer à nous élever de plus en plus haut.

Cependant, Nicolas de Cusa, catholique croyant, ne va pas jusqu'à déclarer symboliques ou mythiques toutes les idées religieuses. Il se tire même d'embarras en observant une certaine différence entre les attributs de la divinité, en indiquant, par exemple, qu'il est nécessairement « plus vrai » de dénier à Dieu les plus grandes imperfections que les attributs d'un rang plus noble et, si l'on peut dire, d'une qualité plus intellectuelle. Dans ses derniers écrits, il n'hésite même pas à accorder plus d'importance à la théologie positive qu'à la théologie négative. — D'après lui, les aristotéliciens ne comprenaient rien au dogme de la Trinité parce que, s'arrêtant à

circulum, quæ, quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, nunquam tamen efficitur æqualis. » *Ibid.*, p. 3. Cf. aussi p. 66 et 67.)

1. « Unde nec Deus est hoc aut illud, forma quae non Deus, non sit proprie forma, quia formata ab ipsa incontracta et absoluta forma... Hinc patet Deum nequaquam concipi debere habere esse modo quo singulare diversum et distinctum aliquod esse concipitur, neque eo modo quo universale esse concipitur, aut genus aut species, sed absolutissima forma est, in coincidentia singularis et universalis, ultra conceptum omnem omnium specialium et singularium, aut quaruncumque formarum quæ concipi aut dici possunt. Est enim principium, medium et finis omnium talium ; ipsa omnem conceptum excedens ineffabilis forma. » (*Ibid.*, p. 66.

la différence entre possibilité et réalité, entre matière et forme, entre l'élément générateur et l'être engendré, ils oubliaient de saisir le principe qui conciliait et unifiait [1] les oppositions exprimées par le Père et par le Fils : ce lien, c'est le Saint Esprit, lequel fait un avec la nature, en tant qu'ensemble de tout ce qui se produit par le mouvement (Spiritus Sanctus est nexus infinitus). De même, dans le Christ ou Verbe Incarné, se fondent les deux natures opposées : l'humaine et la divine.

Le mouvement est donc le principe d'unité de l'univers matériel : celui-ci n'est que le déroulement, selon un processus progressif de complication et d'explication, de ce qui, dans la Divinité, était rassemblé sous forme d'unité. Ainsi, de l'unité première sort la diversité [2] des êtres individuels, qui correspondent à des « contractions » spéciales, sans que, d'ailleurs, la connexion générale soit interrompue : la vie est comme une série de variations infinitésimales que relie la continuité d'un courant dynamique. — Évidemment, il était facile de tirer dans le sens du monisme la métaphysique néo-platonicienne du téméraire cardinal : l'auteur du *Della Causa*, on le verra, n'y manqua point ! Notons, toutefois, avec Richard Falckenberg [3], que la relation : complicatio-explicatio, quand on l'applique aux rapports de Dieu et du monde, désigne le passage d'un état supérieur à un état inférieur, et quand on

1. « Videmus unitatem intellectus non aliud esse quam intelligens, intelligibile, et intelligere. Si igitur ab eo quod est intelligens velis te ad maximum transferre, et dicere maximum esse maximum intelligens, et non adiicias ipsum etiam esse maxime intelligibile et maximum intelligere, non recte de unitate maxima et perfectissima concipis. Si etenim unitas est maxima et perfectissima intellectio, quæ sine istis correlationibus tribus nec intellectio, nec perfectissima intellectio esse poterit, non recte unitatem concipit qui ipsius unitatis trinitatem non attingit. Unitas enim non nisi trinitas est, nam dicit indivisionem, discretionem et connexionem. » (*De Docta ignor.*, p. 7.)

2. « Omnia illius unicæ infinitæ formæ sunt imago, diversitatem ex contingenti habendo... quasi creatura sit Deus occasionatus, sicut accidens substantia occasionata, et mulier vir occasionatus ; quoniam ipsa forma infinita non est, nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita. » (*De Docta ignor.*, l. II, c. I-II ; Fiorentino, *Il resorgimento*, p. 136 et sq., et, pour la thèse contraire, Axel Herrlin, *Studier i Nicolaus af Cues' Filosofi*, Lund., 1892, p. 22.)

3. Falckenberg, *Grundzüge der Phil. des N. C.*, Breslau, 1880, p. 54

l'applique seulement à l'univers, peut désigner seulement le passage des degrés inférieurs de la nature aux degrés supérieurs : il y aurait là plus qu'une nuance. Dans le *Possest* et dans le *De Apice Theoriæ*, de Cusa souligne, du reste, l'activité du principe suprême, qui se manifeste par la force interne. Quelles que soient les obscurités de son style et les hésitations de sa pensée, il nous semble avoir voulu maintenir, à l'instar de Plotin et des Pères imprégnés de néo-platonisme, le principe de perfection [1]. Bruno, en tel ou tel endroit de ses œuvres, paraît ne pas avoir eu le même scrupule [2].

1. « Nam dicere imaginem coincidere cum exemplari, et causatum cum sua causa, potius est insensati hominis quam errantis. Per hoc enim quod omnia sunt in Deo, ut causata in causa, non sequitur causatum esse causam, licet in causa non sint nisi causa ; sicut de unitate et numero saepe audisti : nam numerus non est unitas, quamvis omnis numerus in unitate sit complicatus, sicut causatum in causa : sed id quod intelligimus numerum est explicatio virtutis unitatis, sic numerus in unitate non est nisi unitas. Arbitror autem te satis concepisse quid in ea re sentiam ex iis quæ in libello de dato lumine impigre lectitasti. Oportet enim qui scribentis in re aliqua mentem investigat, ut omnia scripta legat attente, et in unam concordantem sententiam resolvat. Facile est enim ex truncatis scripturis aliquid reperiri dissonum, sed collatum ad integritatem voluminis est concordans. » (*Opera Cusani*, édition de Bâle, p. 68.)

« Veritas enim in imagine nequaquam uti est videri potest ; cadit enim omnis imago (eo ipso quod imago) a veritate sui exemplaris... Nulla enim imago potest esse veritatis adaequata mensura, cum in eo quod imago deficiat. » (*Ibid.*, p. 67.)

2. Sur les rapports qui existent entre la position métaphysique de Nicolas de Cusa et celle de Bruno, cf. Fiorentino, *Bernardino Telesio. Studi Storici su l'Idea Della Natura, nel risorgimento italiano* :

Page 73 : « Iddio è per entrambi in ogni creatura, perchè le *singole cose sono Dio stesso*, sono un Dio creato, secondo l'energica frase del Cusano » (*op.*, *De Docta ignorantia*, lib. II, c. XI. — Bruno, *Spaccio della bestia trionfante*, p. 225). « *L'universo è per entrambi infinito, ma di un' altra infinità*, di una infinità privativa, direbbe il Cusano ; diversificando della infinita divina, ch'è assoluta o negativa : « Solum igitur absolute « maximum, est negative infinitum, quare solum illud est id quod esse « potest, omni potentia. Universum vero cum omnia complectatur, quae « Deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine ter« mino, et ita privative infinitum, et hac consideratione, nec finitum, « nec infinitum est. » (Cusano, *De Docta Ignorantia*, lib. II, c. I.)

« E Bruno, continuando nello stesso pensiero, dice che l'universo è tutto, ma non già nello stesso modo, com' è tutto il suo principio : l'universo è tutto in modo distinto, Dio è tutto in modo indifferente : « L'universo è tutto quel che puo essere, secondo un modo esplicato,

La notion de relativité dans la théorie de la connaissance se rencontre déjà chez Nicolas de Cusa. Ce philosophe affirme, par exemple, la relativité du concept d'atome. De même qu'une division infinie est impossible dans la réalité, car nous nous arrêtons toujours à un certain point du processus de division,

« disperso, distinto. Il principio suo è unitamente e indifferentemente, « perché tutto è tutto et il medesimo simplicissimamente senza differenza « e distinzione. » (Bruno, *De la causa*, ec., p. 262.) — I due capi adunque della immanenza di Dio nella natura, e della infinità di lei, si riscontrano quasi con le medesime parole nei due, filosofi, nè il Bruno disconosce la sua parentela col cardinal di Cusa, nè a lui si mostra avaro di lodi, egli dispregiatore della più parte dei filosofi dell' età sua, e dei trologi acerrimo nemico : « Vedi le lodi del Cusano, principalmente nello « *Spaccio della bestia trionfante*, p. 214. »

Il Bruno si credeva più collegato col Cusano di quel che realmente non fosse, non avendo egli avuto consapevolezza piena dell' intervallo che lo disgiungeva dal suo dotto predecessore. Posto fra il Cusano e Spinoza, il nostro filosofo, or sembra di piegare verso l'uno, or verso l'altro; attirato verso il primo dalle tradizioni, e verso il secondo dall' entusiasmo. *Il Cusano vede nella natura il Dio contratto, ma sopra di lei non lascia di scorgere e di contemplare il vero, il compiuto processo divino. Spinoza, al contrario, taglia corto, e Dio nella sua mente geometrica no è altri che la natura : Natura, seu Deus, In Bruno ci è Dio e la Natura, non immedesimati ancora affatto, come più tardi nel filosofo di Amsterdam ; ma il Dio di Bruno non si specchia se non nella natura, e del processo trascendente, a cui il Cusano sottordina la esplicazione naturale, non fa neppure parola.*

« Se noi però dovessimo giudicare verso chi Bruno mostrasse più propensione, non esiteremmo dire, che verso Spinoza. E lasciando stare le ragioni, che appresso ne addurremo in questo medesimo capitolo, ci terremo per ora paghi ad accennare questa, che cioè *il Dio di Bruno senza la natura sarebbe vuoto di ogni contenuto ed impossibile*, nè più nè meno di quel che sarebbe la Sostanza di Spinoza senza gli attributi ed i modi. Invece al Dio del Cusano, se pure si levasse la contrazione di lui nel mondo, rimarrebbe tuttavia il processo intimo della equaglianza e della connessione, con cui si esplica in se stessa la unità divina. Vero è bene che nel Cusano stesso non manchi qualche accenno alla necessità della creazione ; 1 « In maximo vero idem est esse, facere, et creare, « tunc non aliud videtur esse creare, quam Deum omnia esse. » (Cusano, *De Docta ignorantia*, lib. II, c. XI.) — Ma qual vera necessità ci può essere, se Dio è operoso in se stesso, e di un' attività più compiuta e più eccellente della creazione esteriore ? L'eguaglianza è la produzione indispensabile della unità divina, secondo il Cusano, non già l'alterità, dove l'unità par che scemi e digradi. Con tutto che adunque egli affermi che in Dio l'essere sia tutt' uno col creare, quell' altro processo della eterna generazione annulla la eccellenza della creazione, e ne fa una produzione accessoria. *Il Cusano così ricade nella intuizione medioevale,*

sans avoir, du reste, le droit de le regarder comme un minimum absolu, — de même, un mouvement infini est impossible, car chaque corps se heurtera toujours à une résistance quelconque, en raison de sa propre nature et de celle de son milieu. Le monde ne peut avoir ni centre ni circonférence parce qu'il serait alors en contact avec un extérieur qui le limiterait, de sorte qu'il ne serait pas l'univers. L'horizon se refermant toujours autour du lieu où se tient le spectateur, comme une circonférence autour d'un centre, il est permis de considérer comme centre tout endroit, quel qu'il soit, où nous nous trouvons et, même, où nous pouvons nous placer par la pensée : Vénus, la Lune, le Soleil ; si bien que les limites du monde s'élargissent à l'infini. La terre, n'étant pas au centre absolu de ce monde, ne saurait être immobile. Nous ne remarquons pas son mouvement, parce que nous ne sommes capables de le concevoir que par rapport à un point fixe. Or, comment se représenter ce point fixe ? Un seul et même mouvement prend un aspect différent selon qu'on l'envisage de la terre ou du soleil. Où que nous supposions être, ce point nous semblera toujours fixe. Celui qui, sur un bateau, descend le courant d'un fleuve, sans apercevoir la fuite de l'eau ni le déroulement des rives, se rend-il compte que le bateau avance ? — Toutes les idées que de Cusa a formulées touchant le principe de relativité seront exploitées ou développées par Copernic et par Bruno, qui s'en serviront pour édifier leur nouvelle cosmolo-

e deforma la stupenda idea che aveva dato della natura e de Dio contratto.

« Nello Spinoza, al contrario, il Naturalismo piglia la forma più recisa e più rigida ; l'antico dualismo tra Dio e Natura vien troncato affatto, ed il primo termine sparisce nel secondo. Se non che la natura appare essa stessa nella doppia forma di natura naturante e di natura naturata ; duplicità esteriore, se vuoi, che non esclude la medesimezza del fondo.

« In Giordano Bruno c'è Dio e c'è l'Universo : l'uno non vi è assolutamente scambiato con l'altro ; ma la unità della sostanza vi è affermata con sicurezza e con precisione. Dio è l'assolutamente infinito ; ma l'universo, benchè infinito nello insieme, non è infinito nelle singole sue parti..... Senza la natura, Dio sarebbe simplicissimo, et non potrebbe neppure conoscerci : senza la natura, Dio sarebbe un' unità complicata ed involuta, e quindi mancante di vera concretezza. La creazione è sviluppo di Dio stesso, processo necessario, che rende conoscibile e reale l'attività di Dio. »

gie. De Cusa ne va pas jusqu'à enseigner que la terre tourne autour du soleil ; il détruit la théorie géocentrique sans établir la théorie héliocentrique. Mais, contrairement aux aristotéliciens, il estime que les mêmes lois et les mêmes rapports peuvent être valables pour la terre et pour le ciel, que la caducité qui règne ici-bas ne prouve pas l'imperfection de ce monde, car rien n'est complètement périssable ; la forme particulière à l'être, décomposée en ses éléments, seule se dissout, et ce phénomène pourrait tout aussi bien se produire sur d'autres astres que la terre, soumis comme elle aux influences extérieures.

Copernic vécut dix ans en Italie, à Bologne, à Rome et à Padoue [1], où il cultiva l'astronomie, la médecine et l'humanisme. Son professeur de Bologne doutait déjà, paraît-il, de l'exactitude du système d'Aristote et de Ptolémée. A son retour d'Italie, Copernic passa quelques années auprès de l'évêque d'Ermeland. Avec plusieurs de ses collègues du canonicat, il salua sympathiquement l'aurore de la Réforme. Il hésitait à publier son œuvre, qu'il limait et enrichissait sans cesse. Un de ses disciples, Joachim Rhéticus, qui séjourna deux ans au couvent de Frauenbourg où travaillait Copernic, le décida à faire connaître ses idées autrement que par de brefs résumés. Vers la fin de sa vie, Copernic fut tracassé par l'évêque Jean Dantiscus, qui, d'homme du monde et de poète érotique, était devenu un des soldats les plus ardents de la contre-réforme. Il mourut le 24 mai 1543. Réagissant contre l'artifice et la confusion du système aristotélicien, Copernic professait que la nature, dans sa « sagacité », tend à rattacher de nombreux effets à une seule cause, et atteint son but par les moyens les plus simples, par la connexion harmonieuse des éléments actifs, et sans détours superflus. A cette foi, presque mystique, en la *simplicité* [2] de la nature, Copernic joignait le principe de relativité,

1. A. Favaro. Cf. *Lo studio di Padova al tempo di N Copernic*, Venezia, 1880. De 1501 à 1506, Copernic séjourna à Padoue, où il aurait compté parmi ses maîtres Pomponace et Fracastor.

2. Copernic énonça le principe de simplicité dans sa première ébauche (*Commentariolus*, voir Prowe : *Nicolaus Coppernicus*, Berlin, 1883, I, c. II, p. 286 et sq.), ainsi que dans son grand ouvrage *De Revolutionibus* (I, x). Le principe de relativité : *De Revolutionibus*, I, v, 8.

déjà posé par Nicolas de Cusa. Quand un mouvement s'opère dans l'espace, la perception des sens n'est pas en mesure de nous apprendre immédiatement ce qui se meut : est-ce la chose perçue, est-ce celui qui perçoit ? N'est-il point possible que la chose perçue et l'observateur qui perçoit se meuvent avec des vitesses ou dans des directions différentes ? Quand nous naviguons, les rives semblent s'éloigner de nous, et pourtant c'est nous seuls qui avançons. Supposons maintenant que la terre, le lieu d'où nous percevons ce qui se passe dans l'univers, soit en mouvement et voyons ensuite si nous n'obtenons pas du monde une conception plus simple et plus naturelle qu'en admettant que les objets de la perception se meuvent. L'œuvre de Copernic consiste essentiellement à prouver par les mathématiques, que dans cette hypothèse les phénomènes nous apparaîtront absolument comme la perception nous les montre. — L'héliocentrisme de Copernic est trop connu pour que nous y insistions. Il convient de noter que Copernic ne se détache pas complètement de l'astronomie de l'antiquité et du moyen âge. Selon lui, l'univers entier est entouré par le ciel des étoiles fixes, qui est immobile. Que le monde soit fini ou infini, c'est une question que refuse de trancher l'auteur du *De Revolutionibus*. Mais, comparativement à la distance qui sépare la terre du ciel des étoiles fixes, le diamètre de l'orbite terrestre doit être singulièrement petit : on ne peut, en effet, percevoir dans les étoiles fixes un va-et-vient apparent qui soit analogue à celui des planètes, si proches de la terre. Pour Copernic, la sphère des étoiles fixes est le lieu absolu par rapport auquel tout autre lieu ou tout mouvement est déterminé ; comme il est, en outre, la chose la plus respectable du Cosmos, il a droit à l'immobilité.

Très probablement, dès l'époque où il dirigeait à Noli, près de Gênes, une école d'enfants, et où il enseignait l'astronomie à quelques jeunes nobles, Bruno était partisan du système de Copernic dont la signification s'était, de bonne heure, révélée à son esprit : cependant, il ne tarda pas à éprouver le besoin d'aller plus loin que son maître. Bruno prétend que les hommes actuels sont plus vieux que les « Anciens », car ils s'appuient sur une expérience plus riche : Eudoxe n'a pas su tant de choses

qu'Hipparque, et ce dernier n'en a pas su autant que Copernic. Celui-ci a eu le mérite de continuer l'œuvre de ses devanciers. Il lui a fallu du courage et de la force de caractère pour s'élever au-dessus des préjugés du vulgaire et des illusions des sens. Suivant une expression de son disciple Rhéticus [1], qu'emploieront aussi Képler et Galilée, il a fait triompher « la liberté de l'esprit ». C'est de quoi Bruno le loue sans réserve. Mais il lui reproche de n'avoir pas mis au jour toutes les conséquences de sa pensée, de n'avoir pas extrait toute la moelle de son système. Commenter et continuer Copernic, tel est le rôle que s'attribue Bruno. Ses commentaires et ses idées personnelles sont rassemblés surtout dans le *Cena delle Ceneri* et dans le *De Immenso*. Ainsi que Copernic, il applique au lieu et au mouvement la notion de relativité ; il l'applique même au temps. Il montre que les notions de pesanteur et de légèreté n'acquièrent un sens que par rapport à un corps céleste ou à un système déterminé et non point par rapport à l'univers envisagé dans sa totalité. L'ancienne théorie des éléments placés en leur lieu naturel est renversée par lui. Il admet les mêmes relations partout où il ne se trouve pas d'expériences particulières pour les contredire. La différence entre le monde céleste et le monde sublunaire est abolie. Dès que l'on s'habitue à l'idée que chaque corps céleste est, en quelque sorte, centre et peut se mouvoir librement dans l'espace en vertu d'une force d'impulsion, il devient inutile de croire aux sphères. Les corps célestes sont semblables à la terre ; les étoiles fixes ne sont que des soleils entourés, eux aussi, de planètes. Les mêmes forces agissent partout. Il en résulte que Copernic n'a pas le droit de laisser toutes les étoiles fixes à une égale distance de nous et sur une seule et même sphère. Peut-être, la distance qui les sépare de nous et celle que l'on croit distinguer entre elles ne demeurent-elles les mêmes qu'en apparence. Ce point sera sans doute ultérieurement éclairci par des observations et par

1. Joachim Rheticus, *Narratio prima* (dans l'édition de Thorn de l'ouvrage de Copernic *De Revolutionibus orbium cœlestium*, 1873, p. 490). — Le propos tenu par Képler sur Copernic est cité par Renschle : *Kepler und die Astronomie*, Frankfurt, 1871, p. 119. — Galilée sur Képler : *Opere*, Firenze, 1842, VII, p. 55.

des calculs. Bruno, en effet, n'est pas seulement un rêveur qui se perd dans la contemplation de l'infini : il proclame sans cesse la nécessité d'apporter des preuves. Cette nécessité, d'après lui, s'impose surtout à quiconque soutient que l'univers est limité car l'expérience enseigne que la limite varie toujours où que nous allions : pourquoi, dès lors, l'univers serait-il borné à la huitième sphère ? — Nous reviendrons d'une façon plus détaillée sur la cosmologie de Bruno ; nous nous contentons de marquer ici d'incontestables filiations de doctrines. Bruno fut un des premiers à souligner le désaccord qui existe entre la timide préface, mise en tête du volume (*De Revolutionibus*) par le prédicateur Osiander et l'épître dédicatoire adressée par Copernic au pape Paul III. Dans l'une, la nouvelle théorie était présentée comme une hypothèse mathématique qu'il convenait de retenir, non parce qu'elle était vraie (en ces matières la vérité risquait d'échapper toujours !), mais parce qu'elle offrait de merveilleuses facilités pour les calculs. Dans l'autre, au contraire, l'auteur manifestait la conviction que sa théorie, quoiqu'elle heurtât l'opinion commune, était d'une certitude inattaquable. Bruno se refuse à admettre que la préface soit de Copernic, ou même qu'elle reflète sa pensée. Elle a dû être écrite par « quelque âne ignorant et plein de suffisance, qui a tenté d'arranger le livre à l'usage des autres ânes ». Le malheur est que beaucoup de gens ne lisent que la préface et, sur la foi de celui qui l'a rédigée, négligent de prendre au sérieux le copernicianisme ! Or, en s'appuyant sur les propres lettres d'Osiander, quelques années plus tard, Képler devait fournir la preuve formelle que la préface était apocryphe [1]. Malgré les lacunes ou les inexactitudes qu'il y découvrait, Bruno sentait bien que le système de Copernic frayait la voie à la construction métaphysique qu'il projetait lui-même d'instaurer.

Lulle, Nicolas de Cusa et Copernic, tels sont donc les trois penseurs ou savants qui, de bonne heure, ont attiré l'attention de cet esprit avisé et fureteur. Exception faite pour

1. Giordano Bruno, *Cena delle Ceneri*, III (*Opere italiane*, éd. Lagarde, Gottinga, 1888, I, p. 150-152). — Képler, *Opera*, éd. Frisch, I, p. 245 et suiv.

Plotin, toutes les autres influences [1] qui ont agi sur lui sont, comparativement aux trois précédentes, assez secondaires. Elles représentent une somme de lectures importante, mais qui n'a rien d'extraordinaire chez un homme du XVIe siècle et chez un ancien moine. Nous les retrouverons au fur et à mesure que nous marquerons les étapes capitales de la spéculation de Bruno. Son œuvre philosophique nous apparaît comme une symphonie, d'une souple et vivante unité, où, à travers une orchestration inégale, mais toujours captivante et colorée, se croisent ou se marient des thèmes et des motifs variés. Ayant ainsi caractérisé la mentalité du Nolain, au lendemain de sa rupture avec l'ordre des dominicains, reprenons, en éliminant les anecdotes simplement pittoresques et en nous bornant aux faits qui peuvent jeter quelque lumière sur notre enquête, le récit de ses épreuves et de ses tribulations.

Sorti du couvent en 1576, Giordano Bruno parcourut presque toute l'Italie du Nord, de Venise à Gênes. Puis, il traversa les Alpes et, par Chambéry [2], se rendit à Genève où, le 20 mai 1579, il se fit inscrire comme docteur en théologie sur les registres de l'Université, et où il embrassa le calvinisme, dans l'espoir que cette nouvelle religion lui permettrait de jouir enfin de la liberté de pensée et de la liberté de parole. Cet espoir fut bien vite déçu : l'intolérance calviniste demeura fermée à la philosophie et aux idées astronomiques de Bruno, qui fut même emprisonné pour avoir fait imprimer « certaines réponses et invectives contre le professeur de La Faye » [3]. Il ne

1. Agrippa, Al Gazali, Aristote, Averroès, Saint Augustin, les Cabalistes, Cardan, David de Dinant, Démocrite, Denys l'Aréopagite, Empédocle, Epicure, Ficin, Héraclite, Jamblique, Lucrèce, Origène, Parménide, Patrizzi, Pic de la Mirandole, Platon, Plotin, Ramus, Sénèque, Telesio, Saint Thomas, — voilà, classés par ordre alphabétique, quelques-uns des auteurs auxquels Bruno se réfère d'une manière explicite. (Cf. le travail de F. Tocco, sur les sources de B. (*Mem. Acad. de Lincei*, 1892) et la table qui termine l'édition des *Œuvres italiennes* de Bruno, par G. Gentile.)

2. Passant par Chambéry, il logea chez les Frères Prêcheurs.

3. Cf. Dufour (Giordano Bruno à Genève. *Documents inédits*, Genève, Schuchardt, 1884).

Citons ce passage : 27 août. « Philippe Jordan, dit Brunus, requiert la Cène, à luy deffendue, luy estre remise... Libération de la dicte deffence luy a estté faicte, ce qu'il y a remercié avec actions de grâces. »

fut relâché qu'après une solennelle rétractation, et dut quitter la ville inhospitalière pour Toulouse, où il donna d'abord des leçons particulières, et où il obtint ensuite la chaire de philosophie [1]. Désireux d'exercer son activité sur une scène plus vaste, il poussa jusqu'à Paris. La Sorbonne, où il enseigna par une sorte de faveur, retentit de ses succès éclatants qui attirèrent sur lui l'attention d'Henri III. Le roi voulut le connaître et accepta la dédicace du *De Umbris idearum*, publié en 1582 [2]. Attaché, l'année suivante, en qualité de gentilhomme, à la personne de Michel de Castelnau, ambassadeur de France auprès de la reine Élisabeth, Bruno l'accompagna en Angleterre. C'est à Londres qu'il coula les jours les plus paisibles et les plus fortunés de sa nomade et dramatique existence ; c'est là qu'il fit paraître plusieurs de ses ouvrages, ceux auxquels peut-être il attribuait le plus d'importance, si l'on songe aux nombreux emprunts qu'y font les écrits postérieurs. Protégé par Michel de Castelnau, qui, malgré l'extrême fermeté de ses propres croyances, respectait l'indépendance intellectuelle de Bruno, — reçu à la cour et dans les milieux aristocratiques, — tenu en haute estime par la reine elle-même, femme d'un esprit cultivé, et qui savait apprécier les étrangers de marque, il ne s'aperçut des sourdes résistances et des influentes inimitiés qu'il avait soulevées contre lui, que le jour où l'Université d'Oxford refusa de l'accueillir plus longtemps [3]. Indigné de ce qui lui semblait une hypo-

1. Il y expliqua le *De Anima* d'Aristote.

2. Nous savons qu'en 1583, pour les fêtes de Pâques, Bruno était déjà à Londres. Rapprochons ce détail des documents fournis par Dufour, nous en conclurons que son séjour à Toulouse et à Paris ne peut avoir dépassé trois ans et demi, contrairement à ce que le philosophe a affirmé dans son interrogatoire. (Cf. Sigwart, *Got., Gel. Anz.*, 1885, n° 17.)

Le *Registre-Journal d'Henri III*, publié d'après le manuscrit de l'Estoile, par Champollion (Paris, 1837), relate la visite faite au Louvre, en janvier 1579, par un groupe d'Italiens. D'autre part, en 1585, paraît l'*Arche de Noé*, traduite de l'italien, et dont l'idée maîtresse fait songer à la satire philosophique de Bruno, au *Spaccio della Besta trionfante* (1584).

3. A Oxford, il traita de la quadruple sphère et de l'immortalité de l'âme, à propos de laquelle il reprenait la théorie pythagoricienne de la métempsycose.

[On trouvera, dressée par ordre chronologique, dans notre Bibliogra-

crisie, il se hâta de rentrer en France avec son maître. Il publia à Paris [1] deux opuscules. Puis, le 25 mai 1586, il engagea avec des représentants de l'aristotélisme officiel une discussion dont nous ignorons l'issue [2]. Très probablement, l'âpreté de sa verve et la vigueur de sa dialectique inquiétèrent et humilièrent ses puissants contradicteurs, car, dès le mois de juin, il abandonna Paris, franchit le Rhin et, par Mayence, gagna Marburg.

Là encore, il frappa à la porte de l'Université. Son nom figura sur les « rôles », jusqu'à ce que, par dépit, et comprenant qu'aucune chaire ne lui serait ouverte, il l'en ait fait rayer. Il partit alors pour Wittemberg, centre du luthérianisme. Grâce aux bons offices d'un Italien, Alberico Gentile, qui y professait, il réussit à y pénétrer et à y expliquer l'*Organon* et d'autres œuvres d'Aristote. Plusieurs traités de lui y furent imprimés. Hélas, le fanatisme des calvinistes, avec lesquels Bruno avait eu de pénibles démêlés à Genève, ne tarda pas à s'y substituer à la tolérance luthérienne [3]. L'auteur du *De Lampade*, non sans adresser un affectueux adieu à la cité qui avait abrité durant deux ans ses méditations et son prosélytisme anti-scolastique, se mit en route pour Prague, persuadé que l'empereur Rodolphe, si favorable aux études astronomiques, lierait très volontiers connaissance avec lui et le défendrait contre ses ennemis. Ce n'était, sans doute, qu'une illusion. Il dédia à l'empereur un opuscule où il n'hésitait pas à attaquer les mathématiciens de l'époque ;

phie, la liste des traités et des opuscules de G. Bruno ; nous croyons donc inutile d'en reproduire ici les titres, souvent assez longs.]

Lorsque, dans ce chapitre, nous renvoyons aux Œuvres italiennes *de Bruno, c'est à l'édition Wagner que, sauf indication contraire, il convient de se reporter.*

1. Sur Bruno à Paris, cf. notre appendice : extraits de la brochure d'Auvray.

2. Sur la « dispute » avec Hennequin, cf. Bartholmess, t. I, p. 86-100. Lire aussi : Boulay, *Hist. de l'Univ. de Paris*, t. VI, p. 786 ; Crevier, *Idem.*, t. VI, p. 584.

3. Il est bien entendu que ce n'est point là un jugement destiné à opposer luthérianisme à calvinisme : nous nous plaçons seulement au point de vue de Bruno, des vicissitudes qu'il traversa et de l'accueil plus ou moins sympathique qu'il reçut au cours de ses voyages.

mais il ne trouva à Prague aucun emploi stable ou digne de lui et, vers la fin de 1588, il se replia sur Helmstädt où il fut autorisé à enseigner. A la mort du duc de Brunschvig, qui avait fondé ladite Université, il prononça une sorte d'oraison funèbre. Malheureusement, l'amitié du nouveau duc ne fut pas assez forte pour étouffer les machinations des théologiens et des péripatéticiens qui avaient juré de perdre Bruno, ni pour empêcher le premier pasteur de l'église d'Helmstädt de lancer contre lui, en public, l'excommunication [1]. Il se réfugia donc à Francfort où l'éditeur Wechel, éprouvant pour lui une vive sympathie, et peut-être séduit par la hardiesse féconde de ses doctrines, se chargea de l'impression de ses livres et subvint à son entretien. Moins affable, le Sénat le contraignit à chercher asile dans un couvent de Carmes, où il resta caché plusieurs mois, ne s'échappant de sa retraite que pour un petit voyage à Zurich. L'attitude désobligeante du Sénat [2] finissant par l'exaspérer, et le séjour de Francfort lui devenant difficile, Bruno eut la fâcheuse inspiration d'accepter, en 1591, l'invitation d'un patricien vénitien, Giovanni Mocenigo, chez lequel, après un assez court arrêt à Padoue, il se décida à demeurer.

C'était un étrange personnage que ce jeune seigneur de trente-quatre ans ! Il avait entendu dire monts et merveilles de l'art de Raymond Lulle [3], grâce auquel, pensait-il, on pou-

1. Il faut avouer, d'ailleurs, que l'attitude de Bruno et les propos par lesquels il la soulignait constituaient un défi irritant aux yeux d'adversaires qu'il traitait lui-même sans ménagements. Cf. *De Immenso*, V, II, v. 69 (Fior., I, II, p. 124) ; VII, I, v. 1-4. (Fior., I, II, p. 242). La lettre au vice-chancelier de l'Université d'Oxford (cf. Berti, *Vita B.*, p. 187), vrai monument de jactance. — Ses railleries à l'égard d'Aristote (*Cabala del cavallo*, II, 280-283). Il bravait tous les périls, pour l'amour de la vérité (*De Monade*, c. I, v. 38. Fior., I, II, p. 324. — *Eroici furori*, *Op. it.*, II, 330).

2. Le 2 juillet 1590, le Sénat repoussa la demande, faite par Bruno, de rester dans la maison de Wechel (cf. Sigwart, *op. cit.*).

3. Un des concitoyens de Mocenigo, de Valeriis, venait de commenter l'art de Raymond Lulle, dans un livre : l'*Opus Aureum*, qui fut publié dans l'édition de Strasbourg (1609) avec les écrits de Lulle lui-même, de Corneille Agrippa, et avec quelques opuscules de Bruno.

Voici le titre exact (p. 968 de ladite édition) : *Valerii de Valeriis Patricii Veneti opus aureum, in quo omnia breviter explicantur, quæ*

vait, comme par incantation, et sans la moindre fatigue cérébrale, s'assimiler d'emblée toutes les sciences. Ce patricien appliquait avec ingénuité le « principe du moindre effort » !... Dès que Bruno eut commencé la série de ses consciencieuses leçons, Mocenigo tomba du haut de son rêve. L'étude de la table lulienne embrouillait ses idées, au lieu de lui découvrir brusquement le trésor de l'universel savoir !... Et notre présomptueux de soupçonner son maître, qui, à ses yeux, devait certainement — par malveillance ou dans le dessein de la livrer à d'autres — lui dissimuler la clé de ce rare trésor !... Les prières, les menaces, rien n'y faisait : Bruno se proclamait incapable d'enseigner selon une méthode moins lentement progressive et moins scrupuleuse !... Puis, irrité des insinuations de son élève, las de gagner sa vie à ce métier sans joie, il manifestait l'intention de retourner à Francfort. Alors, Mocenigo ne craignit plus de mettre à exécution le projet qu'il nourrissait depuis un certain temps [1], et qu'avait approuvé son confesseur. Il renferma Bruno dans son palais et, sûr que le prisonnier ne s'enfuirait pas, ravi de se venger d'un maître auquel il avait payé des leçons inutiles et qui réservait pour d'autres ses admirables secrets, il courut au Saint-Office. Son orgueil naïf... et déçu fut-il seul à lui dicter l'affreuse dénonciation qu'il porta à ce tribunal ? Céda-t-il à la révolte de ses convictions blessées ? La première hypothèse est celle que paraissent adopter la plupart des critiques. Est-il vraisemblable, disent-ils, que Bruno, incliné vers la circonspection par le souvenir encore frais d'expériences douloureuses, ait été assez maladroit pour effaroucher la foi candide d'un tel disciple par l'exposé de ses doctrines les plus personnelles et les plus téméraires [2] ? A notre avis, il est possible d'admettre à la fois les deux mobiles. Bruno, expansif non moins qu'opiniâtre, estima peut-être, au début de ce « préceptorat » phi-

scientiarum omnium parens, Raymundus Lullus tam in sentiarum arbore quam arte generali tradit. La prefazione, indirizzata ad illustrissimum et generosum Baronem, Dominum Antonium Fuggerum Dominum Kirchbergae et Weillnhorni, porta la data 5 maji, anno N. S. 1589.

1. Cf. déposition du libraire Ciotto (Berti, *Documenti*, p. 12 ; Brünnhofer, *op. cit.*, p. 98).

2. Tel est, par exemple, l'avis de Brünnhofer.

losophique, qu'il ne risquait rien à faire quelques confidences à Mocenigo. Il avait l'âme d'un apôtre : il essaya peut-être de convertir le jeune patricien à des interprétations ou à des vues nouvelles, qui étonnèrent cet esprit peu souple. Celui-ci, d'accord avec son confesseur, imprégné d'ailleurs des idées de l'époque, crut qu'il était de son devoir de jeter, sans délai, le cri d'alarme. Et il hésita d'autant moins que cette dénonciation servait sa rancune. Qu'il se soit donné l'air de défendre la religion, en masquant son dépit derrière une attitude de croyant scandalisé, ou qu'il ait été sincère en trahissant Bruno, il imagina — et c'est là ce qui pourrait faire douter de sa bonne foi — des accusations singulièrement contradictoires [1], comme il ressort des dépositions, et qui lui valurent les démentis du principal témoin [2] et de Bruno lui-même. Devant l'Inquisition de Venise, le philosophe fit, au surplus, une déclaration d'orthodoxie, d'entière adhésion aux dogmes de l'Église catholique, qui déconcerta ses adversaires, mais qui, comme nous le verrons, ne suffit pas à le sauver.

Sur les miracles, sur l'eucharistie, sur la transsubstantiation, il affirma que ses convictions les plus profondes coïncidaient avec l'enseignement de l'Église. Certes, il avait manqué la messe, mais c'était pour respecter la sentence d'excommunication qui l'avait frappé comme apostat ; en revanche, il

1. D'après la troisième dénonciation, Bruno aurait dit : « Che il procedere che usa adesso la Chiesa non è quello che usavano gli apostoli, perchè quelli con le predicationi e gli esempi di buona vita convertivano la gente, ma che ora chi non vuole essere catholico bisogna che provi il castigo e la pena. »

D'après la première, au contraire, il aurait dit que les apôtres, à l'instar de leur Maître, étaient des imposteurs et des fabricants de miracles. Bruno lui-même signale quelques-unes de ces contradictions (*Documenti*, p. 41) : « Quanto alli miracoli di Christo e delli Apostoli... vi giongo anco questo che repugneria queste a quello, che intendo di esser stato denunziato, che li Apostoli con loro esempij di buona vita, predicationi et miracoli operavano più et facevano maggior frutto nella Chiesa di quel che se vede alli tempi presenti, perchè lodando li miracoli et vita di Apostoli, per conseguenza non posso dir male della vita de Christo, suo capo. »

2. Bertano, libraire d'Anvers.

Bartholmess conjecture que, puisque Bruno fut déféré à l'Inquisition, on le considérait comme coupable à la fois *d'apostasie monacale et d'apostasie générale*.

avait souvent assisté aux vêpres et à des prédications hors du chœur. Il reconnut que le sacrement de pénitence était destiné à effacer nos péchés, et que celui qui mourait en état de péché mortel était damné. Le jeûne et l'abstinence fixés par l'Église pour certaines dates déterminées, il fallait les observer comme une loi pieuse et sainte. Fréquentant des personnes qui n'appartenaient pas au catholicisme, il s'était conformé à leurs habitudes, pour éviter leurs moqueries, mais sans cesser d'éprouver de vifs scrupules. Il confessa qu'il avait affecté de regarder comme une faute légère le péché de la chair [1] : mais c'était là un paradoxe fait pour amuser la compagnie : jamais il n'avait douté que ce ne fût un péché mortel. De même, il avait proclamé que les apôtres avaient mieux réussi par la parole que l'on ne réussissait, de son temps, par la violence. Cela condamnait-il les remèdes, quels qu'ils fussent, dont l'Église jugeait bon d'user contre les hérétiques et les mauvais chrétiens ? Pas le moins du monde ! Et il citait un de ses livres où il avait écrit qu'il serait urgent d'extirper ces sectes qui, sous prétexte de religion et de « réforme », supprimaient le mérite des œuvres. Çà et là, il avait bien pu s'exprimer trop en philosophe, pas assez en bon chrétien : il faisait amende honorable ; il détestait et désavouait toutes les erreurs qu'il avait commises jusqu'à ce jour, relativement à la vie catholique et au clergé régulier, toutes les hérésies qui, dans ses œuvres, heurtaient la foi catholique et les points de doctrine établis par la Sainte Église, et, mettant un genou à terre, il sollicitait humblement le pardon de Dieu et du Tribunal.

On s'est demandé si Bruno avait été sincère ou seulement habile, en cette circonstance. On a rappelé, pour s'étonner de

1. Cf. *Il Candelajo* passim. *Eroici Furori* (*Op. it.*, II, p. 300) : « Anzi aggiongo che per quanti regni e beatituduni mi s'abbiano possuti proporre e nominare, mai fui tanto savio e buono, che mi potesse venir voglia di castrarmi o dovenir eunuco. Anzi mi vergognarei, se così come mi trovo in apparenza, volessi cedere per un pelo a qualsivoglia, che mangia degnamente il pane per servire a la natura e Dio benedetto... Io non credo di esser legato, per che son certo non basterebbero tutte le stringhe e tutti li lacci che abbian saputo e sappian mai intessere... nè credo d'esser freddo, se a refrigerare il mio caldo non penso che bastarebbono le nevi del monte Caucaso e Rifeo. » (L., 609-10 ; G., II, 290.)

certaines déclarations ou d'une si brusque volte-face, son entrée dans le synode protestant de Genève, le discours d'adieu à l'Université de Wittemberg où il exaltait Luther pour avoir affranchi la pensée du plus déprimant des esclavages. Il n'est guère surprenant que, tant qu'il espérait sauver sa vie et sa liberté, Bruno ait essayé de fléchir les juges de Venise par quelques rétractations de pure forme. C'est là, dira-t-on, une faiblesse indigne de son caractère. Il est toujours facile de prononcer après coup de tels arrêts! Bruno jouait là une partie serrée, et il lui était loisible d'adopter la tactique qu'il estimait la meilleure pour échapper aux griffes du terrible tribunal et pour se ménager la possibilité de répandre ultérieurement les idées qui lui tenaient tant à cœur. Plus tard, à Rome, lorsqu'il comprit qu'il était la proie d'ennemis sans pitié et que, s'il n'était pas envoyé au supplice, il serait tout au moins jeté en prison pour le reste de ses jours, il refusa d'acheter par une capitulation officielle une grâce déshonorante qui lui eût été plus douloureuse que la mort même. A Venise, il ne fit donc que différer, si l'on peut dire, l'éclatante manifestation d'un héroïsme que, dans son désir de lutter jusqu'au bout pour sa doctrine, il ne confondait pas avec une forfanterie vaine. Aussi bien, nous avons quelques raisons de nous défier des procès-verbaux : il résulte de plusieurs documents que Bruno ne signa point ses interrogatoires après en avoir pris directement connaissance ; il se borna à approuver les textes qu'il *entendit* lire [1]. Or certaines hésitations de plume et certaines ratures donnent à penser que le scribe-rédacteur y glissa des phrases ou des réflexions de son crû : il devait les passer sous silence lorsque, chaque jour, il lisait à l'inculpé l'interrogatoire de la veille. Il est invraisemblable que Bruno ait été assez téméraire ou assez inconscient

1. Cf. Fiorentino, Lettre au professeur Spaventa (*Giornale Napoletano*, nuova serie, fasc. III, Luglio, 1879, p. 450-51.) — *Documenti*, p. 40-47. Le 4 juin, pendant son interrogatoire, Bruno déclare : « Io ho udito tutti li miei constituti che mi havete letti, et non voglio nè aggiungere nè minuire alcuna cosa, ma quelli approbo et confermo nel modo che s'attrovano, et che mi sono stati letti. »

pour avouer, à quelques lignes d'intervalle, que « l'infinité du monde » était contraire à la foi, — et que la production d'un monde fini était indigne de l'infinie puissance de Dieu, — ce qui était trop ostensiblement contradictoire [1] ! Que le rédacteur ait surchargé ou maquillé légèrement ces textes, ce n'est, au surplus, qu'un détail accessoire, qui éclaire les procédés de l'époque, nous conseille de suspendre notre jugement, mais qui ne suffirait pas à résoudre le problème posé par l'attitude de Bruno à Venise.

Ce qui intrigue surtout, c'est que Bruno, devant l'Inquisition, paraît, à première vue, ne pas toujours garder une attitude logique et cohérente ; c'est qu'entre les interrogatoires successifs s'accusent de notables divergences. Sans restriction, tout d'abord, il adhère à l'enseignement de l'Église catholique ; il répudie hautement toutes les hérésies qu'à son insu pourraient renfermer ses écrits. Mais le voici qui, sans en rien retrancher, sans la moindre atténuation, a l'audace d'exposer son système philosophique et de renvoyer les esprits curieux plus spécialement aux « poèmes latins » qu'il a publiés l'année précédente ! Le voici qui, avec une candeur presque touchante, révèle les doutes qu'ont éveillés tout au fond de sa pensée plusieurs dogmes du christianisme : il fait clairement entendre qu'il les interprète à sa manière [2], laquelle s'écarte sensiblement de l'interprétation ordinaire des théologiens officiels, tout en se réclamant à bon droit des Pères les plus anciens et les plus autorisés ! Sur les trois personnes de la Trinité, sur les deux natures qui coexistent dans le Christ, sur la création « in tempore » d'un monde fini, sur l'immortalité personnelle de

1. Cf. *Documenti*, p. 26.

2. Cf. Extraits du troisième interrogatoire : « Li libri d'Aristotele e di Platone, nel medesimo modo indirettamente sono contrarii, anzi molto più contrarii che li articuli, da me filosoficamente proposti e diffesi, li quali tutti possono essere conosciuti da quel che è stampato in questi ultimi libri latini da Francoforte, intitolati *De Minimo*, *De Monade*, *De Immenso et Innumerabilibus*, e in parte *De Compositione Imaginum*, et in questi libri particolarmente si può vedere l'intentione mia, et quel che ho tenuto, la quale insomma è che io tengo un infinito universo ec. » (p. 25). « E questa mia opinione (cioè che le due persone non sono distinte dal Padre) l'ho tenuta da disdotto anni della mia età *sino adesso*... dichiaravo l'opinione d'Ario... esser manco perniciosa di quello ch'era stimata et intesa volgarmente » (p. 28).

l'âme, Bruno ne dissimule ni les inquiétudes de son sens critique, ni les objections qui se présentent à lui, ni même — ce qui est plus grave — les théories que l'on aurait avantage, selon lui, à substituer à celles d'une tradition plus ou moins authentique. Nous aurons l'occasion de revenir d'une façon plus détaillée sur ces points saillants des interrogatoires vénitiens. Ce qui importe pour l'instant, c'est de bien saisir la psychologie de Bruno ; c'est de bien se rendre compte qu'en trahissant avec cette franchise dangereuse ses doutes relatifs à des dogmes fondamentaux, ou en indiquant comment, à son avis, il serait possible de transposer la formule de ces dogmes, au risque de détruire ainsi l'heureux effet de ses déclarations antérieures, il n'a pas été aussi inconséquent qu'on se l'imagine volontiers, il n'a pas essayé, cédant au vertige d'une soudaine folie, de lancer une sorte de défi à ce tribunal que, peu de temps auparavant, il avait édifié. Tout au contraire : il a dégagé alors en pleine lumière les principaux traits de la méthode qu'il estimait opportun d'instaurer, à cette époque de fiévreuses méditations et de recherches parfois aventureuses.

L'attitude de Bruno demeure une énigme pour quiconque oublie que, depuis longtemps, avant son arrestation, il avait conçu le projet de rentrer dans le sein de l'Église catholique. Il n'avait pas trouvé, dans les pays protestants, le calme, la sécurité nécessaires pour y poursuivre ses spéculations. Ni à Londres [1], ni à Marbourg, ni à Wittenberg, ni à Helmstädt,

1. « Questi son i frutti d'Inghilterra ; e cercatene pur quanti volete, che li trovarete tutti dottori in grammatica, in questi nostri giorni, ne' quali in la felice patria regna una costellazione di pedantesca ostinatissima ignoranza e presunzione mista con una rustica incivilità, che farebbe prevaricar la pazienza di Giobbe. E se non il credete, andate in Oxonia, e fatevi raccontar le cose intravenute al Nolano, quando pubblicamente disputò con que' dottori in teologia in presenza del prencipe Alasco Polacco, ed altri de la nobilità inglese ! Fatevi dire, come si sapea rispondere a gli argomenti, come restò per quindici sillogismi quindici volte, qual pulcino entro la stoppa, quel povero dottor, che come il corifeo de l'academia ne puosero avanti in questa grave occasione ! Fatevi dire, con quanta incivilità e discortesia procedea quel porco, e con quanta pazienza et umanità quell' altro, che in fatto mostrava essere napoletano nato, et allevato sotto più benigno cielo ! Informatevi, come gli han fatte finire le sue pubbliche letture, e quelle *de immortalitate animæ*, e quelle *de quintuplici sphæra !* » (*Cena delle Ceneri*, *Opere italiane*, I, 179 ; L., 176-7 ; G., I, 96-7.) »

ni même à Francfort, il n'avait rencontré l'accueil libéral et large qu'il avait rêvé. Calvinistes et péripatéticiens l'avaient traqué sans merci. Il n'avait guère mieux réussi auprès des luthériens qu'aurait dû préparer à une souplesse plus hospitalière la doctrine d'un Mélanchton. Déjà, lors de son séjour à Paris, il avait communiqué cette intention au nonce auquel l'avait présenté Bernardino Mandoza, ambassadeur d'Espagne ; mais, comme le nonce redoutait fort de ne pas obtenir l'agrément de Sixte-Quint, Bruno n'avait pas poussé plus avant les démarches. Or, depuis le retour du philosophe en Italie, le cardinal Aldobrandini était monté sur le trône pontifical où il régnait sous le nom de Clément VIII. Les circonstances étaient donc plus favorables : les humanistes et les penseurs avaient salué avec joie l'avènement de ce pape, esprit cultivé, protecteur des lettres et des sciences, qui voulait ramener à l'Église par la douceur et la persuasion les intelligences d'élite. N'ayant plus affaire au farouche Sixte-Quint, Bruno, si nous nous en rapportons aux témoignages concordants du frère Domenico Nocera et du libraire Ciotto [1], s'affermit encore dans son dessein :

1. Voici d'abord ce que nous raconte Bruno : « Andavo a Francoforte di novo partendomi di qui per far stampare altre mie opere, et una in particolare delle sette arti liberali con intentione di pigliar queste, et alcune mie altre opere stampate, et che io approbo, che alcune non approbo, et andarmi a presentar alli piedi de Sua Beatitudine, la qual ho inteso, che ama li virtuosi, et esporli il caso mio, et veder de ottener l'absolutione di excessi, et gratia di poter viver in habito clericale fuori della Religione, del che a questo Capitolo fatto ultimamente qui questi giorni passati, dove erano molti Padri Napoletani dell' ordine, ne ho trattato cõn alcuni de loro, et in particolare col padre reggente fra Dominico da Nocera, Padre fra Serafino baccilier da Nocera, et con fra Giovanni, che non so de che loco sia, ma è del regno de Napoli, et un altro, che lui ancora era uscito dalla religione, ma pocco fà ha pigliato l'habito, che è da Atripalda, che io non so il nome in religione, si chiama dixit fra' Felice, et oltra questi padri ne ho parlato col ser Zuane Mocenigo, il qual anco mi prometteva de aiutarmi in tutto quel che fosse stato buono. » (*Docum.*, p. 21 ; cf. 51-52.)

Fra Domenico dépose (*Doc.*, p. 23) : « mi dixe... dar opera a comporre un libro, che teneva in mente, e quello poi con mezi importanti di favore accompagnato, appresentarlo a sua beatitudine. » Et Ciotto (p. 49) : « dimandando io nella mia bottega nel principio del mese di maggio a detto Giordano, che opere che faceva, mi rispose, che faceva un libro delle sette arti, fornito questo voleva fare un libro, et portarlo a Sua Santità. »

il n'est pas étonnant que, devant le tribunal de Venise, il ait tenté de se ménager un retour au giron de l'Église catholique [1]. Toutefois (et c'est là le premier élément de ce problème psychologique) il n'acceptait de se réconcilier avec Rome que sous certaines conditions, plus ou moins explicites : il reprendrait l'habit sacerdotal, — pourvu qu'il ne fût pas obligé de rentrer au cloître ; il retirerait de la circulation celles de ses œuvres qui sembleraient trop hétérodoxes, ou il en supprimerait les passages hostiles au christianisme et capables de causer du scandale [2] ; il ferait amende honorable pour tous les éloges qu'il avait prodigués aux princes protestants ou même à Luther. Quant à désavouer son propre système philosophique, quant à le sacrifier sur l'autel de la religion, il s'y refusait nettement, persuadé, d'ailleurs, que ce geste n'était pas du tout nécessaire.

D'une part, en effet, il éprouvait une naturelle antipathie pour le protestantisme [3] auquel il reprochait de semer des

1. Cf. Fiorentino, *Giornale napoletano*, *loc. cit.*, p. 457.

2. *Doc.*, p. 22 : « alcune mie opere composte da me et date alle stampe, le quali non approbo, perchè in esse ho parlato e discorso troppo filosoficamente, dishonestamente, e non troppo da buon cristiano. » P. 30 : « Io credo che nelle mie opere si troveranno scritte molte cose, quali saranno contrarie alla fede cattolica, e che parimenti nelli ragionamenti haverò detto cose c' haveranno potuto apportar scandalo, ma però io non ho detto nè scritto queste cose ex professo, nè per impugnar direttamente la fede catholica, ma fondandomi solamente nelle raggioni filosofiche, o recitando le opinion de heretici. » P. 44 : « conosco di havere errato in lodare questa donna (Elisabetta) essendo heretica, e massime attribuendoli la voce de Diva. »

3. Cf. *Spaccio*. — Sofia parle à Saulino : « Molto bene, o Saulino, Giove ha comandato... al giudizio, che veda, se egli è vero, che costoro inducano li popoli al dispregio, et al meno a poca cura di legislatori e leggi, con donarli ad intendere, che quelli proponeno cose impossibili, e che comandano come per burla, cioè, per far conoscere a gli uomini, che li dei sanno comandare quello che loro non possono mettere in esecuzione. Veda, se, mentre dicono, che vogliono riformare le difformate leggi e religioni, vegnono per certo a guastar tutto quel tanto, che ci è di buono, e confirmar et inalzar a gli astri tutto quello, che vi può essere o fingere di perverso e vano. Veda, se apportano altri frutti, che di togliere le conversazioni, dissipar le concordie, dissolvere l'unioni, far ribellar li figli da' padri, li servi da' padroni, li sudditi da' superiori, mettere scisma tra popoli e popoli, gente e gente, compagni e compagni, fratelli e fratelli, e mettere in disquarto le famiglie, cittadi, repubbliche

germes de discorde et de guerre civile et de prêcher un dogmatisme encore plus rigoureux et plus austère que celui de Rome, de préférer la justification par la foi au mérite des œuvres qui

e regni; et in conclusione, se, mentre salutano con la pace, portano, ovunque entrano, il coltello de la divisione, et il foco de la dispersione, togliendo il figlio al padre, il prossimo al prossimo, l'inquilino a la patria, e facendo altri divorzj orrendi, e contra ogni natura o legge. Veda, se, mentre si dicono ministri d' un, che risuscita morti e sana infermi, essi son quei, che peggio di tutti altri, che pasce la terra, stroppiano li sani, e uccideno li vivi, non tanto con il foco e con il ferro, quanto con la perniciosa lingua. Veda, che specie di pace e concordia è quella, che proponeno a li popoli miserandi, se forse vogliono et ambiscono, che tutto il mondo concorde e consenta a la lor maligna e presuntuosissima ignoranza, et approve la lor malvagia coscienza, mentre essi non vogliono concordare nè consentire a legge, a giustizia e dottrina alcuna, et in tutto il resto del mondo e de' secoli non appare tanta discordia e dissonanza, quanta si convince tra loro; per ciò che tra dieci mila di simili pedanti non si trova uno, che non abbia un suo catecismo formato, se non pubblicato, al meno per pubblicare; quello, che non approva nessuna altra instituzione, che la propria, trovando in tutte l'altre che dannare, reprobare e dubitare; oltre che si trova la maggior parte di essi, che son discordi in sè medesimi, cassando oggi quello che scrissero l'altro giorno. Veda qual riuscita facciano essi, e quai costumi susciteno e provocheno ne gli altri, per quanto appartiene a gli atti de la giustizia e misericordia, e la conservazione et aumento di beni pubblici; se per lor dottrina e magistero sono dirizzate academie, universitati, tempj, ospitali, collegi, scuole e luoghi di discipline et arti, o pure, dove queste cose si trovano, son quelle medesime, e fatte di medesime facultati, ch' erano prima, che loro venissero e comparissero tra le genti; a presso, se per loro cura queste cose sono aumentate, o pure per loro negligenza disminuite, poste in ruina, dissoluzione e perversione; oltre, se sono occupatori di beni altrui, o pure elargitori di beni proprj; e finalmente, se quelli, che prendono la lor parte, aumentano e stabiliscono li beni pubblici, come faceano li lor contrarj predecessori, o pure insieme con questi li dissipano, squartano e divorano, e, mentre deprimeno l'opre, estingueno ogni zelo di farle nuove e conservarle antiche. Se così è, e se tali saran compresi e convitti, e se, dopo che saranno avvertiti, mostrandosi incorreggibili, fermaranno i piedi de l'ostinazione, comanda Giove al giudizio, sotto pena de la disgrazia sua e di perdere quel grado e preeminenza, che tiene nel cielo, che li dissipe, disperda et annulle, e spenga (ed. : *spinga*) con qual si voglia forza, braccio et industria sino a la memoria del nome di tanto pestifero germe. E gionge a questo, che faccie intendere a tutte le generazioni del mondo, sotto pena de la lor ruina, che s'armino in favor di esso giudizio, in sino a tanto, che sarà pienamente messo in esecuzione il decreto di Giove contra questa macchia del mondo. » (*Opere italiane*, II, 165-66, L., 465-6, G., I, 87-8.)

« La sedia della corona boreale, fatta di zaffiro, arricchita di tant

sont cependant la pierre de touche de la valeur morale d'une religion [1]. Sans attendre d'avoir le recul indispensable pour prononcer en toute équité, il condamnait le protestantisme, en se plaçant au point de vue éthique et social, en négligeant le côté mystique et exégétique de cette doctrine, en généralisant la mauvaise impression qu'il avait rapportée de ses voyages à travers des pays encore troublés par des querelles religieuses,

lucidi diamanti, e che fa quella bellissima prospettiva con quattro e quattro, che son otto carbuncoli ardenti..... rimagna in Cielo, rispose Giove, aspettando il tempo, in cui dovrà essere donata in premio a quel futuro invitto braccio, che con la mazza et il fuoco ripostarà la tanto bramata quiete a la misera et infelice Europa, fiaccando li tanti capi di questo peggio che lerneo mostro, che con moltiforme eresia sparge il fatal veleno, che a troppo lunghi passi serpe per ogni parte per le vene di quella. Aggiunse Momo : Bastarà, che done fine a quella poltronesca setta di pedanti, che, senza ben fare, secondo la legge divina e naturale, si stimano e vogliono essere stimati religiosi grati a' dei, e dicono, che il far bene è bene, il far male è male, ma non, per ben che si faccia, o mal, che non si faccia, si viene ad esseré degno e grato a' dei, ma per sperare e credere secondo il catechismo loro. Vedete, dei, se si trovò mai ribaldaria più aperta di questa, che da quei soli non è vista, li quali non veggon nulla. » (*Op. cit.*, p. 146.)

Cf. aussi la dédicace à l'empereur Rodolphe II (*Articuli centum et sexagenta adversus matematicos.* — Voir Berti, *Vita*, p. 222 et Brünnhofer, p. 70) : « De cujusmodi pietatis fonte derivat ut (contra omnem rationem, natum, atque naturam, jus item gentium, et consequenter verum Dei optimi ordinem, rebus inditum) dissoluta jacent foedera naturae, et suggestione mysantropôn spirituum... eo deventum sit ut plus homo ab homine, quam a caeteris, dissideat, et plus homo homini, quam caeteris adversetur animantibus. »

Il va jusqu'à y appeler les promoteurs de la Réforme des esprits misanthropes, qu'il assimile même aux Erinnyes infernales, semant partout la discorde ; il les accuse d'imposture et raille leur prétendue mission surnaturelle. (Gentile, *G. Bruno Nella storia della cultura.* Palermo, Sandron, 1907, c. III.)

1. « Nè però s' ha da stimare massima religione quella, la quale per minimo e vile, e per errore abbia l' azione e atto di buone operazioni, dicendo alcuni che di quelle non si curano gli Dei, e per quelle, quantunque sieno grandi, non sono giusti gli uomini... Per tanto è cosa indegna, stolta, profana e biasimevole pensare che li dei ricercano la riverenza, il timore, l'amore, il culto, il rispetto degli uomini per altro buon fine e utilitate che degli uomini medesimi... e però tanto le leggi e giudizii (intendi, le religioni) son lontane da la bontà e verità di legge e giudizio, quanto si discostano da l'ordinare e approvare, massimamente quello che consiste ne le azioni morali degli uomini a riguardo degli altri uomini. » (*Op. it.*, II, p. 162-63.)

en rendant la Réforme tout entière responsable de la sourde irritation qu'avait fait naître en son âme ardente et indépendante la règle sévère et compassée de la Genève calviniste. S'il avait exalté, en termes presque lyriques, Luther se dressant contre la papauté, il l'avait fait surtout pour exprimer sa gratitude de l'accueil qu'il avait d'abord reçu à l'université de Wittenberg qui lui apparaissait comme l'asile de la liberté philosophique [1]. Mais à ce dithyrambe, où aucun jugement précis de rôle de la Réforme ne se cachait sous la phraséologie diplomatique, avait bientôt succédé une amère désillusion. — Est-ce à dire que Bruno se soit montré beaucoup plus tendre pour le catholicisme ? Évitons ici les conclusions massives et sommaires. Il est incontestable que Bruno a souvent usé envers la religion de Rome de son ironie la plus âpre ou de ses sarcasmes les plus cinglants. Par exemple, il inflige aux Saints des épithètes presque infamantes [2], il tourne en ridicule l'Eucharistie et la communion [3] ; à plusieurs reprises il insulte le

1. Dans l'*Oratio valedictoria* (éd. Fiorentino, I, I, p. 20-21), il appelle Luther : « illum Alcidem, tanto ipso Hercule præstantiorem, quanto faciliore negotio et instrumento majora perfecit... Si quippe majus et longe perniciosius monstrum omnibus, quæ tot ante seculis extitere, peremptum vides, *de clara noli quaerere penna fuit.* »

Il le met en parallèle avec Rome, pour mieux l'exalter : « Hic triplici illa thiara insignem, triciptem illum Cerberum ex tenebroso eductum orco vidisti, vos, et ille solem... Vidisti, Lutere, lucem, vidisti lucem, considerasti, excitantem divinum spiritum audisti, etc... » — Mais cette *Oratio valedictoria* est de la même année que la dédicace à l'empereur Rodolphe (1568) !...

2. Voici ce qu'en dit Isis dans le *Spaccio*, II, p. 234 : « finalmente la loro adorazione si termina ad uomini mortali, da poco, infami, stolti, vituperosi, fanatici, disonorati... i quali vivi non valsero per sè, e non è possibile che morti vagliano per sè o per altro » (Brünnhofer, p. 236, n. 1).

Jupiter n'est pas moins net : « Là dove io avevo nobilissimi oracoli, fani et altari, ora essendono quelli gittati per terra, et indegnissimamente profanati, in loco loro han drizzate are e statue a certi, che io mi vergogno nominare, per che sono peggio che i nostri satiri e fauni... sono a fatto lettame de la terra... » (*Ibid.*, 129. Concordances : L., 427-8, 539-40 ; G., II, 33, 188.)

3. Momus parle ainsi dans le *Spaccio* : « Intendo, o Giove, che chi mangia la lepre si fa bello ; facciamo dunque, che chiunque mangiarà di questo animal celeste, o maschio o femmina che egli sia, da brutto divegna formoso, da disgraziato grazioso, da cosa feda e dispiacevole

Pape qu'il représente comme une sorte de monstre tyrannique et vicieux [1]. Il reproche au christianisme ses tendances pessimistes et ascétiques, qui compriment et mortifient la nature [2],

piacevole e gentile, e sia beato il ventre e stomaco, che ne cape e digerisce. » (*Opere italiane*, II, 241. L., 546-7 ; G., II, 198.)

Cf. aussi dans le *Sigillus Sigillorum*, éd. Gfrörer, p. 570 : « docent homines pro malefactis non timere, et nescio quibus sordidissimis confidere phantasiis, ad quas magis et certas... de Cerere et Baccho credulitates, quam ad benefacta Dii retributores respiciant. »

Et aussi *Spaccio*, II, 209. *De Immenso*, I, I. Fiorentino, I, p. 205 : « ...divinitatis splendorem... non in cibo, potu et ignobiliori quadam materia... perquirimus. »

1. Cf. *De Immenso*, VIII, I, v. 67. Fiorentino, I, II, p. 289. Cf. Brünnhofer, p. 245 :

Illius (veri) ergo loco, blando vesania vultu,
Auriculas contecta venit fronde, atque tiara
Et mitra, et gemmis asininum cercinat unguem :
Brutum veste tegit bustum talare, patrumque
Circumstat laudata fides, bullae atque sigilla.

Oratio valedictoria, loc. cit., p. 20 : « Cum fortis ille armatus clavibus et ense, fraudibus et vi, astubus et violentia, hypocrisi et ferocitate, vulpes et leo, vicarius tyranni infernalis, superstitioso cultu et ignorantia plusquam brutali, sub titulo divinae sapientiæ et simplicitatis Deo gratæ, inficeret universum. »

Oratio consolatoria (Fiorentino, I, I, p. 43). Il met ces paroles dans la bouche du prince défunt : « cum ex omni latere procellæ nequissimæ illius religionis, et violentæ tyrannidis tiberinæ bestiæ me fluctuantem propulsarunt... »

2. A ce sujet, Brünnhofer a recueilli les passages les plus significatifs, p. 212-254. Cf. principalement, dans le *Spaccio*, le discours de Sofia, W., II, p. 162-164. L., 462-4 ; G., II, 83-85 ; les réflexions de Saulino, *ibid.* : « Li nostri de la finta religione tutte queste glorie le chiamano vane ; ma dicono che bisogna gloriarsi solamente in non so che tragedia cabalistica. » Et surtout ce que Momus y raconte, à propos d'Orion (*Op. ital.*, II, p. 238-239. L., 542-3 ; G., II, 194 : « Questo, per che sa far di meraviglie, e come Nettuno sa, può camminar sopra l'onde del mare senza infossarsi... mandiamolo tra gli uomini, e facciamo che li done ad intender tutto quello che ne pare e piace, che il bianco è nero... che la natura è una bagassa ; che la legge naturale è una ribalderia ; che la natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buon fine, e che la giustizia de l'una non è subordinata a la giustizia de l'altra, ma son cose contrarie, come le tenebre e la luce... che la filosofia, [et] ogni contemplazione et ogni magia non sono altro che pazzie ; che ogni atto eroico non è altro che vigliaccheria, e che la ignoranza è la più bella scienza del mondo. »

De Monade, c. VI, Fiorentino, I, II, p. 414 : « Sapientes tragico et syro quodam mysterio informati. »

qui rabaissent le savoir au profit de l'humilité et de l'obéissance intellectuelle, et qui brisent ainsi le ressort de l'action. Dans les invectives qu'il lui adresse, on sent la rancune d'un ancien moine au tempérament généreux et exubérant, et que la contrainte du couvent a dû faire souffrir. — Au surplus, Bruno est également sévère pour le judaïsme [1] : chez le peuple hébreu, qui ne lui semble, à aucun titre, « peuple choisi », il critique un fanatisme exclusif et étroit qui se manifeste surtout à l'égard des étrangers, la conception d'un Dieu jaloux et soupçonneux que réjouit l'extermination de l'idolâtrie. Ce Jéhovah sanguinaire, dont le culte n'est certes pas fait pour unir toutes les nations par le lien de l'amour, a injustement renversé le paganisme antique, fondé sur l'harmonisation des énergies naturelles [2] et sur la subordination de l'individu au bien de la Cité. Au judaïsme il préfère certainement la religion égyptienne [3], avec son symbolisme allégorique, son sens profond

1. *Cabala del cavallo pegaseo*, *Op. it.*, II, 268 : « Essendo l'asino animal di Saturno e de la Luna, e gli Ebrei di natura, d'ingegno e fortuna saturnini e lunari, gente sempre vile, servile e mercenaria, solitaria, incomunicabile et inconversabile con l'altre generazioni, le quali bestialmente spregiano e da le quali per ogni ragione sono ragionevolmente dispregiate ». Cf. *Spaccio*, II, 231 : « questi divi, questo geno eletto vien significato per sì povere e basse bestie, e poi si burlano di noi (cioè degli egiziani). » *Ibid.*, p. 236 : « gli Ebrei son convitti per escremento de l'Egitto... Onde noi Greci conoscemo per parenti de le nostre favole... la gran monarchia de le lettere e nobiltade, Egitto, e non quella generazione, la quale mai ebbe un palmo di terra, che fusse naturalmente o per giustizia civile il suo ; onde a sufficienza si puo conchiudere, che non sono naturalmente, come nè per lunga violenza di fortuna mai furono, parte del mondo. » (Cf. *ibid.*, p. 197, Brünnhofer, p. 222-23. Concordances : L., 576-7, 535-6, 541-2 ; G., II, 240, 183, 191.)

2. Cf. *De Immenso*, VI, II, v. 57 (Fiorentino, I, II, p. 172) :

...atque inde sepulta est
Lux, ac per gentes invecta est fabula turpis ;
Barbaries genita est, seclum evectum scelerosum,
Cui scire insanum est, crudelia et impia facta
Sunt pietas, et relligio est in schismata mundum
Servare, atque super jura omnia tollere vires.

Spaccio, II, 229. L., 533-4 ; G., II, 179-80.)

3. « Li stupidi et insensati idolatri non aveano ragione di ridersi del magico e divino culto degli Egizii, li quali in tutte le cose, e in tutti gli effetti secondo le proprie ragioni di ciascuno contemplavano la divinità, e sapeano per mezzo de le specie, che sono nel grembo de la natura,

de la vie universelle, son panthéisme si poétique. En dernière analyse, il met à peu près sur le même plan tous les génies inventifs qui ont jeté les bases des religions : Zoroastre, Hermès Trismégiste, Moïse, Mahomet et le Christ.

Lui qui, en plusieurs passages, affiche une railleuse hostilité à l'égard de tous les cultes, de toutes les confessions qui se réclament d'une révélation surnaturelle, il paraît pencher vers un syncrétisme [1] souple et averti qui, sous la variété des mythes,

ricevere quei benefizii, che desideravano da quella, la quale come dal mare e fiumi dona i pesci, da li deserti li selvatici animali,... così da certe parti, da certi animali, da certe bestie, da certe piante porge certe sorti, virtudi, fortune et impressioni... Onde idio tutto, ben che non totalmente, ma in altre più o meno eccellentemente, è in tutte le cose. Però Marte si trova più efficacemente in naturale vestigio e modo di sostanza non solo in una vipera o scorpione, ma et in una cipolla et aglio, che in qual si voglia maniera di pittura o statua inanimata... Conoscevano quei savj Dio essere ne le cose, e la divinità latente nella natura, oprandosi e scintillando diversamente in diversi soggetti, e per diverse forme fisiche con certi ordini venire a far partecipi di sè, dico de l'essere, de la vita et intelletto, e però con li medesimamente diversi ordini si disponevano a la recezione di tanti e tali doni, quali e quanti bramavano. » (*Spaccio*, discours d'Isis, p. 228, 225, 226. L., 530-3 ; G., II, 176-9.)

1. Dans le *Spaccio* (p. 228), il relève l'importance de la Cabale hébraïque. Cf. aussi le *Sigillus Sigillorum*, éd. Gfrörer, p. 586. — Le *De Lampade Combinatoria*, Gfr., où il appelle le Christ, p. 632 :« Non unius gentis sed omnium unicum summamque pastorem. » — Le *De Monade*, éd. Fiorentino, p. 387, 390, 400 ; c. VI, p. 416 ; c. VII, p. 427-28 ; c. X, p. 453 ; c. XI, p. 462-63.

D'autre part, dans le *Sigillus Sigillorum*, éd. Gfrörer, p. 569 : « Contractione quidem loci effectum est, ut tot, qui in eremi solitudines se recepere, tot artium, scientiarum, virtutum morumque fuerint inventores, magistri, duces et pastores popolorum. Pythagoras decennio ab hominum frequentia liber, magnum atque veracem naturæ rerum se reddidit contemplatorem. Solitudine viginti annorum in omni magia et divinatione profecit Zoroaster, ut et Zamolxis, Abbaris et alii. E deserto Oreb Moses supra magos Pharaonis prodiit admirabilis. Jesus Nazarenus non prius cœpisse mirabilia dicere et operare fertur, quam post conflictum cum diabolo in deserto habitum. »

Et à la page 577 : « Ad hoc contractionis genus minime retulerim illud, quod in eminentis contemplationis viro, Aquinate Thoma completum credimus ; hic enim cum collectis animi viribus in imaginatum cœlum raperetur, adeo in unum spiritus animalis sensitivus atque motivus est collectus, ut corpus a terra in aërem vacuum tolleretur... a naturali tamen animi potentia id provenire posse facile novimus, et multo ante Zoroaster. Nescio an ad istam contractionis speciem referre velint domini theologi raptum Pauli. »

des rites et des formules, saisirait la permanence de quelques grandes idées métaphysiques, de quelques communes aspirations mystiques et qui, sous la multiplicité purement superficielle des croyances, retrouverait le fond éternel de la conscience humaine. Ce qui lui déplaît, ce qui parfois l'exaspère, c'est, dans tous les camps, l'outrecuidance dogmatique [1], qui se flatte de posséder le monopole de la vérité, et qui, contrairement à la libre tradition de la religion primitive, décourage la réflexion personnelle et l'investigation scientifique [2] ; c'est l'orgueilleuse sottise, le pédantisme aveugle de ceux qui s'en tiennent à quelques formules figées où ils se piquent d'enclore à jamais la spéculation sur les rapports de l'homme et de l'infini [3]. Pour-

1. *De Immenso*, VII, xi, v. 34 (Fiorentino, I, ii, p. 270 ; Brünnhofer, p. 213-16) :

> Nam quid concludunt sycophantum dogmata passim ?
> Non male pro factis justus, Divûm opperit iram (*Fior.* : oppetit)
> Non bene pro factis capitur Deus optimus unus,
> Sed si animo tantum dominetur opinio, qua se
> Subtrahat a populo populus, natusque parentes
> Deserat, atque aliter credentem nemo salutet...

2. Cf. *Cabala del Cavallo... Op. it.*, II, 273 : « Viddero e considerorno quei santi dottori e Rabbini illuminati, che li superbi e presuntuosi sapienti del mondo, li quali ebbero fiducia nel proprio ingegno, e con temeraria e gonfia presunzione hanno avuto ardire d'alzarsi a la scienza dei secreti divini... sono stati confusi e messi in dispersione. Che fero ?... fermaro i passi, piegaro o dismessero le braccia, chiusero gli occhi, bandiro ogni propria attenzione e studio, riprovaro qualsivoglia uman pensiero, rinniegaro ogni sentimento naturale, et in fine si tennero asini, e quei che non erano, si trasformaro in questo animale. »

Ibid., p. 283, il compare les philosophes habitués à jurer par la parole du maître au révérend don Cocchiarone, lequel : « rimenando or quinci or quindi de la litteraria sua toga le fimbrie, rimenando or questo or quell' altro piede, rigettando or vers' il destro, or vers' il sinistro fianco il petto, con il testo commento sotto l'ascella, e con gesto di voler buttar quel pulce, ch' ha tra le due prima dita, in terra, con la rugata fronte cogitabondo, con erte ciglia et occhi arrotondati, in gesto d'un uomo fortemente maravigliato, conchiudendola con un grave et enfatico sospiro, farà pervenire a l'orecchio dei circostanti questa sentenza : Hucusque alii philosophi non pervenerunt. » (L., 581-2, 592-3 ; G., 247, 263-4.)

3. *Declamazione al studiozo, divoto e pio lettore*, qui précède la *Cabala*, *Op. it.*, II, 261 : « Stolti del mondo son stati quelli che han formata la religione, gli ceremoni, la legge, la fede, la regola di vita ; li maggiori asini del mondo (che son quei che, privi d' ogni altro senso e

quoi des théologiens, moins éclairés en cela que le chanoine de Thorn [1], commencent-ils à combattre le copernicianisme au nom du principe d'autorité, en invoquant la Sainte Écriture et Aristote ? Livre inspiré en vue de notre salut, la Bible n'offre point une explication positive de l'univers physique ; bien comprise, quoiqu'elle intéresse surtout la pratique et la morale, elle serait plutôt favorable qu'opposée aux nouvelles théories astronomiques [2].

Nous touchons ici à une distinction [3] qui, aux yeux de

dottrina, e voti d' ogni vita e costume civile, marciti sono ne la perpetua pedanteria son quelli, che per grazia del cielo riformano la temerata e corrotta fede, medicano le ferite dell' impiagata religione, e... risaldano le scissure della sua veste. »

1. Cf. *Cena delle Ceneri, Op. it.*, I, 172-173 : « Or quanto a questo credetemi, che se li Dei si fossero degnati d'insegnarci la teorica delle cose de la natura, come ne han fatto favore di proporci la pratica di cose morali, io più tosto mi accosterei a la fede de le loro rivelazioni, che muovermi punto de la certezza di mie ragioni e proprii sentimenti. Ma come chiarissimamente ognuno può vedere, ne li divini libri in servizio del nostro intelletto, non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fosse filosofia ; ma in grazia de la nostra mente et affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azioni morali. Avendo dunque il legislatore questo scopo avanti gli occhi, nel resto non si cura di parlare secondo quella verità, per la quale non profittarebbono i volgari, per ritrarsi dal male et appigliarsi al bene... Parlare con i termini de la verità, dove non bisogna, è voler, che il volgo e la sciocca moltitudine, de la quale si richiede la pratica, abbia il particulare intendimento, sarebbe come volere, che la mano abbia l'occhio, la quale non è stata fatta da la natura per vedere, ma per oprare, e consentire a la vista. » (L., 169-70 ; G., I, 87-8.)

2. *Ibid.*, p. 174 : « Or se vogliamo voltar l'occhio de la considerazione a un libro contemplativo, naturale, morale o divino, noi trovaremo questa filosofia molto favorita e favorevole. Dico ad un libro di Giobbe, qual' è uno dei singularissimi, che si possan leggere, pieno d'ogni buona teologia, naturalità, moralità, colmo di sapientissimi discorsi, che Mosè come un sacramento ha congiunto ai libri de la sua legge. »

Cf. la lettre de Galilée à la grande-duchesse mère Christine de Lorraine, *Op. compl.*, éd. Alberi, II, 36 : « E se lo stesso Spirito Santo a bello studio ha pretermesso d'insegnarci simili proposizioni, come nulla attinenti alla sua intenzione, cioè alla nostra salute, come si potrà adesso affermare, che il tenere di essere questa parte e non quella, sia tanto necessario, che l'una sia *de fide* e l'altra erronea ? »

Cette lettre fut écrite quinze ans après le supplice de Bruno.

3. Cf. *Documenti*, p. 26, passage cité plus loin. — *De Umbris Idearum* (Intentio tertia, éd. Tugini, p. 25 ; Conceptus decimus, p. 48). — *De*

Bruno, n'a cessé d'être capitale : la suprême vérité se confond avec Dieu. Mais il y a deux moyens de l'atteindre, ou, si l'on veut, il y a deux aspects sous lesquels il est également légitime de la contempler. La philosophie voit Dieu dans la nature ; la théologie le voit en dehors et au-dessus de ce monde. La philosophie part de l'immanence du divin, la théologie de sa transcendance. Ce sont là deux méthodes qui s'appliquent à une même réalité : Dieu considéré tantôt dans les manifestations de son activité qui vivifie et de sa providence qui conserve, tantôt dans l'unité absolue de son essence qui échappe à toute définition et à toute figuration [1]. Il importe donc que la philosophie et la théologie se gardent d'empiéter trop souvent sur leur domaine respectif. Sans doute, la spéculation métaphysique a le droit, selon Bruno, de pousser quelques pointes hardies vers cette région surnaturelle où se meut la théologie ; mais si elle n'est pas soutenue par l'élan d'une certitude morale qui relève moins du strict raisonnement que de la volonté et de l'amour, si elle n'est pas illuminée par les clartés spéciales de la foi, elle ne peut pleinement participer à cette haute contemplation du divin que connaissent, par exemple, les mystiques. Réciproquement, les recherches scientifiques, qui constatent des faits et qui dégagent les lois de ce qu'on pourrait appeler l'âme universelle, ne ressortissent point au jugement de la théologie. Cette distinction, qui, comme nous le montrerons plus loin, se réfère à une conception néo-platonicienne de la divinité, permet à la religion et à la philosophie de s'accorder et même de sympathiser par un échange de bons offices [2]. On objectera peut-

imaginum composit., c. I, p. 2-3 ; c. IV. — *De Minimo*, I, I, p. 7. — *Spaccio*, *Op. it.*, II, 159-228. — *Cabala*, *Op. it.*, II, 270 (L., 578-9 ; G., II, 243-4). Lire à ce sujet le chap. VI de l'opuscule de Gentile sur Bruno.

1. *Della Causa*, Wag., I, 275 ; (L., 271-2 ; G., I, 232). *Summa terminorum metaphysicorum*, éd. de 1609, p. 97 : « Differt haec fides theologica a philosophica, quia haec per naturalia et nobis innata hominem in suis naturalibus et per sua naturalia perficiendum assumit, illa vero per supranaturalia principia ad supernaturalem finem manuducit, si ipsa est in negotio veritas divina, non autem sub usurpato nomine dæmonum vel hominum impostura. » *Oratio Valedictoria*, I, I, p. 13.

2. *Cena delle Ceneri*, *Op. it.*, I, 175 : « Da la censura di onorati spiriti, veri religiosi et anco naturalmente uomini da bene, amici de la civile

être que sur certaines questions, comme celle des attributs divins, de la création du monde ou de l'immortalité de l'âme, des conflits dangereux peuvent s'élever entre la théologie et la philosophie ; car enfin, suivant l'angle sous lequel on les envisage, ces questions se rapportent aussi bien à l'une qu'à l'autre : Kant et Spencer n'ont pas encore essayé de délimiter le Connaissable et l'Inconnaissable ! Disciple de Nicolas de Cusa, Bruno répliquera qu'au fond les théologiens et les philosophes diffèrent bien moins par l'objet ou la matière de leur enseignement que par la forme dont ils l'enveloppent. Les premiers, qui s'adressent au peuple [1], sont obligés d'avoir recours aux symboles, aux images, à des expressions plus ou moins approximatives, sous peine de rebuter les esprits peu accoutumés aux abstractions. Les seconds [2], perçant le vête-

conversazione e buone dottrine non si de' temere; per che, quando bene aran considerato, trovaranno che questa filosofia non solo contiene la verità, ma ancora favorisce la religione più che qual si voglia altra sorte di filosofia ; come quelle, che poneno il mondo finito, l'effetto e l'efficacia de la divina potenza finiti, le intelligenze e nature intellettuali solamente otto o dieci, la sustanza de le cose esser corrottibile, l'anima mortale, come che consista più tosto in un' accidentale disposizione, et effetto di complessione e dissolubile contemperamento et armonia, l'esecuzione de la divina giustizia sopra l'azioni umane per conseguenza nulla ; la notizia di cose particolari a fatto rimossa da le cause prime et universali et altri inconvenienti assai, li quali non solamente come falsi acciecano il lume de l'intelletto, ma ancora, come neghittosi et empii, smorzano il fervore di buoni affetti. » (L., 172-3 ; G., I, 91.)

1. *Del Infinito Universo e Mondi*, *Op. it.*, II, 27 (L., 317-8 ; G., I, 295) : « Facilmente condonaranno a noi di usare le vere proposizioni, da le quali non vogliamo inferir altro, che la verità de la natura e de l'eccellenza de l'autor di quella, et le quali non sono proposte da noi al volgo, ma ai sapienti soli, che possono avere accesso a l'intelligenza dei nostri discorsi. Da questo principio dipende, che li non men dotti che religiosi teologi giammai han pregiudicato a la libertà de' filosofi ; e li veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno favorito le religioni ; per che gli uni e gli altri sanno, che la fede si richiede per l'instituzione di rozzi popoli, che denno esser governati, e la dimostrazione per li contemplativi, che sanno governar sè et altri. »

2. *Spaccio*, *Op. it.*, II, 172 : « Se tu fussi più filosofo, dico più accorto, crederesti, che non è lezione, non è libro, che non sia esaminato da' dei, e che, se non è fatto senza sale, non sia maneggiato da' dei, e che, se non è tutto balordesco, non sia approvato e messo con le catene ne la biblioteca comune ; per che pigliano piacere ne la moltiforme rappresentazione di molte cose e frutti moltiformi di tutti ingegni, per che loro

ment des mots, vont droit aux idées ; ils ont un vocabulaire à eux qui ne doit guère inquiéter l'orthodoxie, car le vulgaire n'y voit goutte.

Ainsi, d'une part, Bruno semble aboutir, sur le terrain religieux, à un large syncrétisme dans lequel se résorberait tout l'essentiel des croyances communes et, sur le terrain méthodologique, à une prudente distinction de points de vue qui est destinée à éviter les froissements et les discussions d'où naissent les haines persécutrices. Mais, d'autre part, lui qui avait impitoyablement attaqué certains dogmes et malmené le Souverain Pontife, il est frappé de ce fait que la philosophie, autrement dit la réflexion individuelle, qui s'efforce de résoudre à sa façon tous les grands problèmes, ne saurait suffire à assurer l'existence normale des sociétés. Au contraire, elle serait plutôt un élément de division, de morcellement à l'infini ; au lieu que, pour employer l'expression de Guyau, la religion est un merveilleux « sociomorphisme » — et, en particulier, le christianisme, qui prêche la charité et la fraternité humaine. Alors même qu'on mettrait en doute certains de ses mystères ou de ses dogmes, il faudrait souhaiter qu'il dure éternellement, car, en vertu de son esprit et de sa propre constitution, il est, surtout dans notre monde occidental, la condition de l'ordre ; il maintient la trame organique de la société [1], tout en autorisant les progrès et les améliorations

si compiaceno in tutte le cose, che sono, e tutte le representazioni, che si fanno, non meno, ch' essi hanno cura che sieno, e donano ordine e permissione che si facciano. E pensa, ch' il giudizio de li dei è altro, che il nostro comune, e non tutto quello, ch' è peccato a noi, è secondo noi peccato a essi e secondo essi. Quei libri certo così, come le teologie, non denno esser comuni a gli uomini ignoranti, che medesimi sono scellerati ; per che ne ricevono mala instituzione. » (L., 473 ; G., II, 97.)

1. Cf. *Spaccio*, *Op. it.*, II, 162 : « Il mondo... non posser sussistere senza legge e religione. » — Dans le passage où Momus manifeste ses doutes touchant le plus haut mystère du christianisme, c'est-à-dire l'union intime des deux natures (représentée par le centaure Chiron), Jupiter prononce ces paroles capitales (*Spaccio*, p. 249) : « Abbia detto io medesimo contra Chirone qualsivoglia proposito, al presente io mi ritrattò ; e dico che, per esser Chirone centauro uomo giustissimo, che un tempo abitò nel monte Pelia, dove insegnò ad Esculapio de medicina, ad Ercole d'astrologia e ad Achille de citara, sanando infermi, mostrando come si montava verso le stelle, e come gli nervi sonori s'attaccavano al

légitimes. Or, répugnant au protestantisme, Bruno est ramené par cette constatation à un jugement plus indulgent du catholicisme, et l'on conçoit qu'il essaye de rentrer dans le sein de cette Église qu'il a un peu trop brusquement abandonnée jadis. Toutefois, il se présente devant le tribunal de l'Inquisition avec un tour d'esprit qui n'est pas celui du chrétien humilié, soumis et repentant ; il prétend interpréter certains dogmes à sa manière. Cette transformation philosophique du dogmatisme catholique, il l'avait commencée depuis longtemps ; c'était là le rêve qu'il avait toujours caressé, et c'est là aussi le secret de son attitude.

S'agit-il de la création ? Les théologiens disent que Dieu crée les choses non de toute éternité, mais dans le temps, non par nécessité de nature, mais par libre décision de sa volonté. Pour eux, Dieu est l'infini ; l'univers, par contre, est fini. Combien, pour le philosophe, il y aurait à reprendre, sur tous ces points[1] !... S'agit-il de la divinité du Christ ? Les théologiens

legno e si maneggiavano, non mi par indegno del cielo. Appresso ne o giudico degnissimo, perchè in questo tempio celeste, appresso questo altare, a cui assiste, non è altro sacerdote che lui ; il qual vedete con quella offrenda bestia in mano, e con un libatorio fiasco appeso a la cintura. E perchè l'altare, il fano, l'oratorio è necessariissimo, e questo sarrebe vano senza l'administrante, però qua viva, qua rimagna, e qua persevere eterno, se non dispone altrimente il fato. » (L., 462-3, 555 ; G., II, 83, 209.)

Fin de l'Épitre dédicatoire à Philippe Sidney : « Dove persevera ed è confirmato nella sua sacristia il semideo Centauro, si ordina insieme la divina Parabola, il Misterio sagro, Favola morale, il divino e santo Sacerdocio, con gli suoi institutori, conservatori e ministri ; da là cade ed è bandita la Favola anile e bestiale, con la sua stolta Metafora, vana Analogia, caduca Anagogia, sciocca Tropologia e cieca Figuratura, con le lor false corti, conventi porcini, sediciose sette, confusi gradi, ordini disordinati, difformi riforme, inmonde puritadi, sporche purificazioni e perniciosissime forfantarie, che versano nel campo de l'Avarizia, Arroganza e Ambizione ; ne li quali presiede la torva Malizia, e si maneggia la cieca e crassa Ignoranza.

Con l'Altare è la Religione, Pietade e Fede : e dal suo angolo orientale cade la Credulità con tante pazzie e la Superstizione con tante cose, coselle e coselline ; e dal canto occidentale l'iniqua Impietade e insano Ateismo vanno in precipizio. »

1. Cf. *Della Causa*, I, 261-264 (L., 257 sq. ; G., I, 211 sq.). — *Del Infinito*, *Op. it.*, II, 25-26 (L., 316 ; G., I, 292). Et ce fragment important de l'interrogatoire vénitien (*Documenti*, p. 26) : « Io tengo un infinito uni-

affirment que la nature divine et la nature humaine coexistaient en lui. Pour Bruno [1], il est peu probable que le Verbe se soit

verso, cioè effetto dell' infinita divina potentia, perchè io stimavo cosa indegna della divina bontà, et potentia, che possendo produr oltra questo mondo un altro, ed altri infiniti, producesse un mondo finito, si che io ho dichiarato infiniti mondi particulari simili a questo della terra, la quale con Pittagora intendo un astro simile alla quale è la luna, [ed] altri pianeti, ed altre stelle, le quali sono infinite, e che tutti questi corpi sono mondi, e senza numero, li quali poi costituiscono l'università infinita in uno spazio infinito, e questo se chiama universo infinito, nel quale sono mondi innumerabili, di sorte che è doppia sorte de infinitudine 'de grandezza dell' universo, e de moltitudine de mondi..... Ponendo poi il mondo causato e produtto intendeva, che secondo tutto l'essere è dependente dalla prima causa, di sorte che non abbhorriva dal nome della creazione, la quale intendo che anco Aristotele habbia espresso, dicendo Dio essere, dal quale il mondo e tutta la natura depende, si chè secondo l'esplicazione de San Thomaso, o sia eterno o sia in tempo, secondo tutto l'essere suo è dependente dalla prima causa, e niente è in esso indipendentemente. »

1. Cf. *Spaccio*, *Op. it.*, II, 227 (L., 531 ; G., II, 177) : « Così li numi eterni, senza ponere inconveniente alcuno contra quel che è vero de la sustanza divina, hanno nomi temporali altri ed altri in altri tempi ed altre nazioni, come possete vedere per manifeste istorie, che Paulo Tarsense fu nomato Mercurio, e Barnaba Galileo fu nomato Giove, non perchè fossero creduti essere quei medesimi dei, ma perche stimavano che quella virtù divina, che si trovò in Mercurio et Giove in altri tempi, a l'ora presente si trovasse in questi, par l'eloquenza e persuasione che era ne l'uno, e per gli utili effetti che procedevano da l'altro. »

Interrogatoire vénitien, *Documenti*, p. 30-31 : « Io ho stimato che la Divinità del Verbo assistesse a quell' humanità de Christo individuamente, e non ho possuto capire che fosse un' unione c' havesse la similitudine de anima et de corpo, ma un' assistentia tale, per la quale veramente si potesse dire di quest' huomo che fosse Dio, e di questa divinità che fosse homo, e la causa è stata perchè tra la substantia infinita e divina, e finita ed umana non è proportione alcuna, come è tra l'anima ed il corpo, o qualsivoglian due altre cose, le quali possono fare uno subsistente, e per questo credo che S. Agostino ancora temesse di proferire quel nome *persona* in questo caso, che hora non mi ricordo in che loco. »

Sur « l'arianisme » de Bruno, cette suggestive note de Tocco : « Bruno dichiarava Cristo primogenito di tutte le creature, in quanto questa sola creatura, a preferenza di ogni altra, fu assistita dalla Sapienza divina, e a tal segno da potere insegnare quelle verità, e dare quei precetti, per cui l'Uomo può fare ritorno a Dio. Cosicchè Cristo si può dire il vero mediatore tra l'uomo e Dio, come pure avrebbe insegnato Ario, secondo l'interpetrazione del Bruno. Queste opinioni teologiche, che accoglievano e giustificavano le due opposte eresie, furono la cagione del primo processo di Napoli. Cf. *Documenti*, p. 28-29. » Cf. aussi Paul de Samosate, condamné par trois conciles successifs (264-269).

incarné ; il vaut mieux supposer que Dieu a prêté au Christ une telle assistance et une force si extraordinaire que celui-ci s'est élevé au-dessus de tous les autres hommes, au point de se rapprocher de l'Être suprême, dont il était ici-bas le « médiateur ». S'agit-il de l'immortalité ? D'après les théologiens, l'âme individuelle survivra à la décomposition du corps, pour recevoir la récompense ou le châtiment de ses mérites ou de ses fautes. Bruno s'en tient à une théorie pythagoricienne de l'Ame universelle qui produit et développe du dedans les formes variées que prennent les phénomènes de la nature, et qui subsiste indéfiniment sous le changement continuel des êtres finis [1] ; il y soude la théorie héraclitéenne du

1. Cf. *Della Causa*, I, 242 (L., 238-9 ; G., I, 184) : « Così mutando questa (cioè l'anima) forma, sede e vicissitudine, è impossibile che s' annulle, perchè non è meno sussistente la sostanza spirituale che la materiale. Dunque le forme esteriori soie si cangiano e si annullano ancora, perchè non sono cose, ma de le cose ; non sono sostanze, ma de le sostanze sono accidenti e circostanze. »

Eroici Furori, Wag., II, 337-38 (L., 649-50 ; G., II, 344-45) : « Ne la natura è una rivoluzione ed un circolo, per cui per l'altrui perfezione e soccorso le cose superiori s' inchinano a l'inferiori, e per la propria eccellenza e felicitade le cose inferiori s' inalzano a le superiori..... Or questa conversione e vicissitudine è figurata ne la ruota de la metamorfosi, dove siede l' uomo nella parte eminente, giace una bestia al fondo, un mezzo uomo e mezzo bestia discende da la sinistra, ed un mezzo bestia e mezzo uomo ascende da la destra. »

Cabala del cavallo... Wag., II, 276-77 (L., 585-6 ; G., II, 253-4) : « Dunque per esperienza e memoria del fatto estimate vera l'opinion dei pitagorici, druidi saduchini ed altri simili, circo quella continua metemsicosi, cioè transformazione o transcorporazione di tutte le anime ? Messer sì..... Cotal spirito secondo il fato o provvidenza ordine o fortuna, viene a giongersi or ad una specie di corpo, or ad un' altra, e secondo la ragione de la diversità di complessioni e membri viene ad avere diversi gradi e perfezioni d'ingegno et operazioni. »

Cf. aussi *Spaccio*, II, 112-113 (L., 410 ; G., II, 10). — *De Minimo*, I, 3, v. 50 sq.

Ergo animus circum minima adglomerando tomorum
Corpora, se velut involvit caeco ordine in illis,
Carcere fatali tanquam sibi membra figurans,
Ut mox se totum hoc corpus diffundat in omne,
Rursumque ex omni ac toto resopitu remigret
Spiritus expanso de stamine concitus in cor.

Documenti, p. 27 : « La philosophie enseigne que « dallo spirito in « quanto è vita dell universo proviene la vita e l'anima a ciascuna cosa,

perpétuel devenir, de la palingénésie cosmique. Il dissuade le sage de redouter l'enfer ou d'espérer le ciel [1], mais il laisse à l'Église la faculté d'entretenir la grossière moralité du peuple grâce à ces mobiles intéressés. S'agit-il de la Trinité [2]? Il se

« che have anima e vita, la quale però intendo essere immortale, come « anche alli corpi quanto alla loro substantia tutti sono immortali, e non « essendo altro morte che divisione e congregatione, la qual dottrina « pare espressa nell' Ecclesiaste, dove dice : *nihil sub sole novum, quid* « *est quod est? ipsum quod fuit* e quel che seguita. »

De cette déclaration où Bruno invoque l'Ecclésiaste, il est assez curieux de rapprocher un passage du *Della Causa*, *Op. it.*, I, 243 et surtout ce fragment du *De Umbris Idearum* (*Concep.* IV, V, éd. Tugini, p. 45 et 47) : «... intellectualem animam non vere insitam atque-infixam, et inexistentem corpori licet apprehendere, sed vere ut adsistentem et gubernantem... Cui sententiæ sine controversia theologus ille adstipulatur maxime, qui perfectioni eam intitulans nomine, interiorem hominem appellavit. Più appresso da questa dottrina cava la conseguenza che solo l'anima s' ha a dire l'Ente vero, e che le complessioni corporee, in cui s' incarna, non sono realtà ma ombre fugaci.

« ... Quæ enim vere sunt semper manent : quæ autem generationi subjacent atque corruptioni non vere dicuntur esse. Quod non solum rectius philosophantibus placet, sed et theologorum alios audimus exteriorem hominem, sub hac conditioni naturali, vanitatem appellantes, alii vero cuncta, quæ fiunt sub sole. »

1. Cf. *Della Causa*, Epist. proœm, *Op. it.*, I, 206 (L., 202-3; G., I, 132-3). — *De Minimo*, I, III, v. 1 :

I nunc, stulte, minas mortis fatumque timeto.
(Non audita ferunt Samii sacra verba parentis)
I, trepida ad voces stultorum et somnia vulgi. »

De Immenso, I, I, éd. Fior., p. 205 : « Ideo si anima, cui instrumenta corporis equini sunt comparata, sciret eam manere corporis humani et omnium reliquorum instrumenta seriatim..... non tristaretur. Anima sapiens non timet mortem, immo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit. »

Del Infinito Universo, Wag., II, 12-13 (L., 303 ; G., I, 273-74).

2. Cf. *Documenti*, p. 26 : « Dappoi nella Divinità intendo tutti li attributi essere una medesima cosa insieme con theologi e più grandi filosofi, capisco tre grandi attributi, potentia, sapientia et bontà, overamente mente, intelletto et amore, col qual le cose hanno prima l'essere, raggion della mente, dappoi l'ordinato essere e distinto per ragion dell' intelletto, terzo la concordia e simetria per raggione dell' amore, questo intendo essere in tutto e sopra tutto... come nessuna cosa è bella senza la beltà presente, cusì dalla divina presentia niuna cosa può essere esente, ed in questo modo per via di raggione e non per via di sostantiale verità intendendo distinzione nella divinità. »

De Minimo, I, I, p. 7. — *De Monade*, c. IV, v. 21 (Fior., p. 358). Sur

refuse à y voir trois personnes en une seule nature ; il y découvre les trois attributs inhérents à l'Être divin : puissance, sagesse et amour, — les trois manifestations rationnellement discernables de l'absolu. Quant à l'Esprit Saint [1],

ce point il y aurait des rapprochements intéressants à faire avec la théologie de Campanella, dont nous parlerons plus loin.

En ce qui concerne le dogme de la Trinité, Bruno se rapprocherait assez de l'hérésiarque Sabellius. — Ce dernier ne distinguait pas trois « personnes » dans l'unité de la nature divine. Il y distinguait seulement les opérations par lesquelles Dieu s'était « exprimé » et avait assuré le salut des hommes. Instituant ses décrets éternels et décidant d'appeler ses créatures à la céleste béatitude, Dieu était regardé comme Père ; — descendant sur la terre, souffrant et mourant sur la croix, il était regardé comme Fils ; — répandant l'efficacité de ses grâces dans l'âme des pécheurs, il était regardé comme Saint-Esprit. Simples dénominations, simples « points de vue », qui n'impliquaient nullement l'existence de trois *personnes* coéternelles et consubstantielles ! — Le sabellianisme, condamné par plusieurs conciles, eut à subir d'énergiques assauts, menés par saint Denis d'Alexandrie, saint Jérôme, saint Augustin, d'autres encore. On en retrouve la trace dans les écrits de Michel Servet (*De Trinitatis erroribus* et *De Trinitatis Dialogi,* 1531-1532), ainsi que l'a montré Saisset, en un solide article de la *Revue des Deux-Mondes*. Sur le caractère et la mission du Christ ici-bas, Servet *mêle*, du reste, à la doctrine de Sabellius des idées empruntées à l'arianisme, — comme Bruno l'a fait, à son tour. Non moins que ses tendances panthéistiques (cf. *Christianismi restitutio*, 1553), ces « hérésies », alarmant l'intransigeance de Calvin et de ses disciples, valurent à Servet, qui ne craignait pas de défier, de harceler ses adversaires, une fin tragique qui n'est pas sans faire songer à celle de Bruno. Peut-être le Nolain avait-il entendu parler de cet authentique précurseur, à Genève ou dans le Midi de la France ?...

Lelio et Fausto Socino (1525-1562 ; 1539-1604) se rattachent au même mouvement, en ce qui touche l'interprétation de la Trinité, mais ils penchent surtout dans le sens de l'arianisme, niant l'union hypostatique, la « préexistence » ou l'éternité du Verbe ; ils ne vénèrent dans le Christ que l'apôtre d'une doctrine de vérité et d'amour, féconde en éminentes vertus, et scellée par le martyre : le Christ fut « assisté » dans sa sublime mission par Dieu le Père, qui seul est réellement Dieu.

Quoique Lelio et Fausto Socino, originaires de Sienne, aient passé de nombreuses années en Italie ; quoique le second d'entre eux ait fait en France, notamment à Lyon, un séjour assez prolongé, il nous semble peu probable que Bruno ait connu leurs idées ; celles-ci, en effet, ne franchirent — timidement — qu'un cercle assez restreint, avant d'être vulgarisées dans les pays du Nord, principalement en Pologne ; mais alors, Bruno n'était plus là pour en recueillir tout au moins l'écho...

1. Cf. *Documenti*, p. 27 : « Quanto allo Spirito divino per una terza persona non ho possuto capire secondo il modo, che si deve credere ; ma secondo il modo pittagorico conforme a quel modo che mostra Salo-

Bruno l'assimile à l'Ame du monde, dont nous aurons encore l'occasion de préciser le rôle. — Dans ses ouvrages, non moins que dans ses déclarations de Venise, où il revient sur les mêmes points, il proteste que cette transposition philosophique des dogmes n'entraîne pas la négation systématique

mone, ho inteso come anima dell' universo, overo assistente all' universo juxta illud dictum sap. Salomonis : Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia, che tutto conforme pare alla dottrina pittagorica esplicata da Vergilio nel sesto dell' *Eneida* : Principio cœlum..... »

De Monade, c. IV, Fior., I, II, p. 366 : « Essentia spirans est Anima. Flatus vitalis est virtus animæ omnibus infusa. Verbum intelligentiale est actus illius virtutis, quæ a supremo, infimum ad usque pro sua capacitate disponendum, formandum, perficiendumque pertingit. »

Della Causa, *Op. it.*, I, 242 (L., 237-8 ; G., I, 183).

Cf. sur ce point Abélard (Picavet, *Essais*, p. 293 et sq.) : « C'est chez Abélard que nous rencontrons au XII[e] siècle les indications les plus curieuses, sinon les doctrines les plus approfondies, sur les rapports de l'Ame du Monde et de l'Esprit-Saint.

« Abélard a suivi pendant longtemps les leçons de Roscelin. Il a été à l'école de Guillaume de Champeaux et après l'avoir vaincu, nous dit-il dans l'*Historia Calamitatum*, il règne sans partage dans le domaine de la dialectique. Mais Guillaume enseigne la théologie et se fait ainsi un nom, dans le diocèse de Châlons où il est évêque. Abélard se résout à l'étudier et à l'étudier avec Anselme de Laon, qui avait été le maître de Guillaume. Rapidement il juge qu'Anselme ne répond pas suffisamment aux questions, qu'il use merveilleusement des mots, mais qu'il manque de sens et de raison (*sensu contemptibilem, ratione vacuum*). Il assiste avec moins d'assiduité à ses leçons. En présence de ses camarades, il dit un jour que, pour expliquer les expositions des saints, il ne faut que le texte et la glose. Et il entreprend, sur leur demande, de donner l'explication d'une obscure prophétie d'Ezéchiel. Il y emploie plusieurs leçons. Il fait plus, il discute le fondement de la foi chrétienne par des analogies empruntées à la raison et il écrit un traité sur l'unité et la trinité divine pour ses disciples, qui demandent des raisons humaines et philosophiques. C'est ce traité qui détermine la réunion du concile de Soissons. La foule veut le lapider, sous prétexte qu'il a enseigné et écrit *qu'il y a trois dieux*. Le concile l'oblige à lire le symbole d'Athanase, après avoir, sans discussion et sans examen, jeté lui-même son livre au feu. C'est ce traité, semble-t-il, qui a été publié par Stölzle en 1891. L'ouvrage était divisé en trois livres. Le premier apportait les témoignages des prophètes et des philosophes, avec un essai d'identifier l'Ame du monde et le Saint-Esprit. Dans le troisième, Abélard devait répondre aux objections dirigées contre Platon qui a donné un commencement à l'Ame du monde. D'abord il interprète la formule de Platon, pour qui l'Ame du monde est composée de la substance indivisible et de la substance divisible. Puis il signale ce qu'on appelle l'erreur de Platon — en supposant implicitement qu'il est impossible de contester

de l'interprétation traditionnelle. Afin d'éviter toute confusion et toute équivoque, les théologiens ont parfaitement le droit de garder à leur enseignement la physionomie qu'ils estiment la plus heureusement appropriée à la compréhension de la majorité des fidèles. Dites à ces derniers que, dans le

que l'Ame du monde et l'Esprit-Saint sont identiques — : Platon dit que l'Ame du monde a été faite et a eu un commencement, tandis que, pour tous les vrais catholiques, les trois personnes de la Trinité sont coégales en toutes choses et coéternelles. Abélard annonce, d'ailleurs, que, pour qui regarde attentivement, Platon ne s'éloigne pas de la vérité. C'est que, si Platon est recommandé par les hommes habiles dans les arts libéraux, il l'est également par les saints. Saint Augustin dit que, pour les chrétiens, Platon affirme beaucoup de choses qui sont en accord avec leurs doctrines et qu'il a pu connaître les Livres Saints. Abélard cite également le passage où saint Augustin parle des platoniciens, chez qui il avait trouvé presque toute la doctrine du Verbe éternel. Il soutient que beaucoup d'hommes, surtout les Grecs, ont eu la foi en la Trinité. Plus loin, il réunit le Démiurge du *Timée* de Platon « le plus grand de philosophes » et l'Intelligence née, au témoignage de Macrobe, de Dieu lui-même.

« Enfermé à l'abbaye de Saint-Médard de Soissons, puis renvoyé dans celle de Saint-Denis, qu'il est obligé de quitter parce qu'il soutient que l'Aréopagite n'en est pas le fondateur, il finit par être autorisé à se retirer en Champagne où il élève une sorte d'oratoire de roseaux et de chaume qu'il place sous l'invocation de la Sainte Trinité. Pour avoir ce qui est nécessaire à son existence matérielle, il ouvre une école. L'oratoire rebâti est appelé « Paraclet ». On s'étonne et on l'attaque, parce qu'il n'est pas permis de consacrer spécialement une église au Saint-Esprit, pas plus qu'à Dieu le Père, mais qu'il faut la dédier au Fils seul ou à la Trinité. Abélard, pour se justifier, distingue l'Esprit du Paraclet et le Paraclet. La Trinité en toutes ses personnes peut être appelée Paraclet ou consolateur, aussi bien qu'elle est dite Dieu et Protecteur. Même, il y aurait plus de raison de vouer un temple au Saint-Esprit qu'à aucune autre personne de la Sainte Trinité, pour peu que l'on regarde à l'autorité apostolique et à l'œuvre du Saint-Esprit lui-même. C'est alors sans doute qu'Abélard écrit *l'Introductio ad theologiam*, où il se défend énergiquement d'être hérétique et prend soin de légitimer, par l'exemple des saints docteurs, l'appel qu'il adresse aux philosophes. Platon est corrigé par Plotin : il a donné, après les prophètes, une somme de toute la Trinité. L'Intelligence (*mens*) qu'ils appellent, lui et ses disciples, νοῦς, née de Dieu et coéternelle à lui, c'est le Fils, la sagesse de Dieu, engendré éternellement de Dieu le Père. Ils ne paraissent pas non plus omettre la personne de l'Esprit-Saint, puisqu'ils établissent que l'âme du Monde est la troisième personne en Dieu. Et, en rappelant le texte où saint Paul, dans les *Actes* (XVII), a cité les doctrines stoïciennes, en invoquant Boèce, Salvien et Gennadius où se trouvent des passages de Pythagore, de Cicéron, puis saint Augustin donnant les formules de Varron, Macrobe le plotinien et Virgile en

principe suprême, s'abolit l'antithèse de la liberté et de la nécessité, — aussitôt, certaines intelligences épaisses, ou certaines consciences élastiques, s'empressant d'établir une fallacieuse analogie entre l'homme et Dieu, prendront prétexte de je ne sais quel déterminisme pour trouver à tous les

son texte stoïcien, Abélard signale toutes les analogies entre l'Ame du Monde et le Saint-Esprit : il suffit de les interpréter pour trouver en eux toute la doctrine chrétienne sur l'Esprit-Saint. Ce que dit Platon de l'Ame du Monde et ce qu'ajoute Macrobe ne s'écarte pas de la vérité catholique. En expliquant encore Platon par Plotin, en se servant de Macrobe, Abélard dira que l'âme du monde par laquelle il entend l'Esprit-Saint, procède du νοῦς, c'est-à-dire du Fils, comme l'Intelligence procède du Père. Puis il se demande pourquoi Platon fait commencer l'Ame du Monde. Et il en donne une explication fort ingénieuse. D'abord Abélard, qui ne distingue pas Platon de Plotin, sait par Macrobe que le νοῦς est coéternel à l'Un ou au Bien, et il ne doute pas qu'il en soit ainsi pour Platon. Puis il explique comment l'emploi du mot a amené l'abus qu'il signale. L'Esprit-Saint a été appelé *âme*, de *animando*, c'est-à-dire *vivificando nos donis suæ gratiæ per incrementum virtutum*. Mais l'Esprit n'a pas toujours été appelé Ame (*anima, id est vivificans*). En effet, quand les créatures n'existaient pas, il ne leur distribuait pas ses dons, il ne procédait pas en leur faveur à la répartition de ses biens. Platon a donc voulu dire que l'Esprit-Saint, subsistant éternellement dans son essence propre, a commencé quant à ses effets, d'après lesquels il a été appelé Ame plutôt qu'Esprit. Ainsi Jésus-Christ, éternel quant à la Divinité, a commencé quant à son humanité. D'ailleurs tous ceux qui comprennent ce que l'on entend par la bonté de la grâce divine, croient au Saint-Esprit comme tous ceux qui croient à la Sagesse et à la Puissance de Dieu, croient au Père et au Fils.

« De même encore, dans l'*Epitome Theologiæ christianæ* — car tous les ouvrages théologiques d'Abélard ne sont guère que des essais où il se répète souvent, pour constituer une *Somme de théologie* — nous retrouvons l'identification du Bien ou de l'Un avec Dieu le Père, celle de l'Intelligence avec le Fils, celle de l'Ame du monde avec le Saint-Esprit, l'interprétation de Platon par la doctrine plotinienne que donnait Macrobe ; l'appel aux témoignages des philosophes qui sont arrivés par leur intelligence et la dignité de leur vie à la connaissance de Dieu, qui ont prêché l'immortalité de l'âme, qui ont indiqué à l'avance les règles de la morale évangélique (*a*).

« Mais le concile de Sens (*b*), après celui de Soissons, condamne Abélard à qui l'on reproche, entre autres choses, de donner une trop grande

(*a*) Cf. saint Bernard, *Epist.* 187, 188, 189, 190, 191, 332, 337.

(*b*) La lettre du pape qui approuve les actes de ce concile est là pour répondre aux philosophes qui nient la victoire de saint Bernard, — ainsi que les lettres mêmes d'Abélard à Pierre le Vénérable. Voy. *Epist.* 189, 337, 194. Cf. aussi Le Clerc, *Pensées de Platon*, p. 254.

crimes des excuses ! Parlez-leur, après Plotin et Origène, de la « transmigration », — aussitôt, des auditeurs mal intentionnés iront répétant que cette transmigration est incompatible avec l'éternité des peines qui implique à la fois des âmes individuelles et un souverain juge, extérieur au monde créé, un Dieu transcendant ! En conséquence, les théologiens n'ont

place aux philosophes et d'identifier l'Ame du monde avec l'Esprit-Saint. C'est après cette condamnation qu'Abélard remanie sa *Dialectique* et, pour demeurer orthodoxe, renonce à sa première opinion. « Il y a des « catholiques, dit-il, qui s'attachent trop à l'allégorie. Ils s'efforcent « d'attribuer à Platon la foi en la Sainte Trinité, ils voient l'Intelligence, « *Noy*, venir du Dieu suprême, qu'on appelle *Tagaton*, comme le Fils « engendré du Père et l'Ame du Monde procéder du *Noy*, comme du Fils « le Saint-Esprit. Ce Saint-Esprit, en effet, qui, partout répandu tout « entier, contient tout, verse aux cœurs de quelques chrétiens, par la « grâce qui y réside, ses dons qu'il est dit vivifier en suscitant en eux « les vertus ; mais dans quelques-uns ses dons semblent absents, il ne « les trouve pas dignes qu'il habite en eux, quoique sa présence ne leur « manque pas, il ne leur manque que l'exercice des vertus. Mais cette foi « platonique est convaincue d'être erronée en ce que cette âme du « monde, comme elle l'appelle, *elle ne l'a dit pas coéternelle à Dieu, mais* « *originaire de Dieu à la manière des créatures.* Or le Saint-Esprit est « tellement essentiel à la perfection de la Trinité divine, qu'aucun fidèle « n'hésite à le croire consubstantiel, égal et coéternel tant au Père « qu'au Fils. Ainsi ce qui a paru à Platon assuré touchant l'âme du « monde, ne peut en aucune manière être rapporté à la teneur de la foi « catholique ».

« Thierry de Chartres, Guillaume de Conches ont aussi appliqué au Saint-Esprit la formule du *Timée* : « Dieu mit une âme au milieu du « monde et l'étendit dans toutes les parties. » Le second a développé cette conception : « L'âme du monde est une force naturelle d'où vient « à certaines choses la faculté de se mouvoir, à d'autres, celle de « croître, de sentir, de penser. On se demande quelle est cette force. « C'est, il me semble, le Saint-Esprit, c'est-à-dire la divine et bienfai- « sante harmonie de qui toutes les choses ont reçu le don de se mou- « voir, de croître, de sentir, de vivre, de penser. On l'appelle à bon « droit une force naturelle, car c'est au divin amour que toutes les « choses doivent leur développement et leur vigueur. On l'appelle à « bon droit âme du monde, car toutes les choses vivent dans le monde « uniquement par l'amour, par la tendre affection de Dieu... Une seule « âme, toujours et partout la même, fait vivre et sentir quelques êtres, « comme par exemple les brutes ; elle en fait penser d'autres comme « les hommes ; mais elle n'exerce pas en tous la même puissance, son « action étant ralentie par la nature propre des corps. »

« Guillaume de Saint-Thierry et Gauthier de Saint-Victor s'attaquèrent à Guillaume de Conches « qui avait préféré Platon à tous les « philosophes païens, parce que sa doctrine est celle qui se rapproche « le plus de notre foi ». Et l'auteur renonça dans le *Dragmaticon philosophiæ* à toutes les *doctrines dont on avait suspecté l'orthodoxie.* »

pas à emprunter la terminologie abstraite des philosophes [1]. Ceux-ci, en revanche, peuvent, à l'exemple de Scot Erigène, d'Avicebron, de Lulle, de Nicolas de Cusa, interpréter les dogmes selon la méthode allégorique. Pourquoi, à la fin du XVI[e] siècle, ne jouiraient-ils pas, à ce sujet, d'une tolérance dont les Pères de l'Église ont joui durant presque tout le moyen âge ; pourquoi ne feraient-ils pas ce qu'a fait, entre autres, un saint Augustin ?...

1. Cf. *Del Infinito*, p. 26-27 (L., 316-7 ; G., I, 293-4) : « Tuttavolta lodo, che alcuni degni teologi non le admettano, perchè, providamente considerando, sanno, che li rozzi popoli ed ignoranti con questa necessità vegnono a non posser concipere, come possa star l'elezione e dignità e meriti di giustizia ; onde, confidati o disperati sotto certo fato, sono necessariamente sceleratissimi... Però alcuni di veri padri e pastori di popoli sogliono questo dire ed altro simile, per non donare comodità ai scelerati e seduttori, nemici de la civiltà e profitto generale, di tirar le nojose conclusioni, abusando de la semplicità ed ignoranza di quei, che difficilmente possono capire il vero, e prontissimamente sono inclinati al male. »

Eroici Furori, *Op. it.*, II, 309 (L., 618-9 ; G., II, 300-1) : « Or quanto al fatto de la rivoluzione, è divolgato a presso li cristiani teologhi, che da ciascuno dei nove ordini de' spiriti sieno trabalzate le moltitudini di legioni a queste basse ed oscure regioni, e che, per non esser quelle sedie vacanti, vuole la divina provvidenza, che di queste anime, che vivono in corpi umani, siano assunte a quella eminenza. Ma tra' filosofi Plotino solo ho visto dire espressamente, come tutti teologhi grandi, che cotal rivoluzione non è di tutti, nè sempre, ma una volta. E tra' teologhi Origene solamente, come tutti filosofi grandi dopo li Saduchini et altri molti riprovati, have ardito di dire che la rivoluzione è vicissitudinale e sempiterna, e che tutto quel medesimo, che ascende, ha da ricalar a basso ; come si vede in tutti gli elementi e cose, che sono ne la superficie, grembo e ventre de la natura. Ed io per mia fede dico e confermo per convenientissimo con li teologhi e coloro, che versano su le leggi ed instituzioni de' popoli, quel senso loro : come non manco d'affermare et accettar questo senso di quei, che parlano secondo la ragion naturale tra pochi, buoni e sapenti. L'opinion de' quali degnamente è stata riprovata, per esser divolgata a gli occhi de la moltitudine ; la quale, se a gran pena può essere refrenata da vizj, e spronata ad atti virtuosi per la fede di pene sempiterne, che sarebbe, se la si persuadesse qualche più leggiera condizione in premiare gli eroici et umani gesti, e castigare li delitti e sceleraggini ? »

Procès de Venise, *Documenti*, p. 33 : « Io ho tenuto, e tengo, che le anime siano immortali, e che siano substantie subsistente, cioè l'anime intellettive, e che cattolicamente parlando non passino da un corpo all' altro, ma vadino o in paradiso o in purgatorio o in inferno, ma ho ben raggionato e seguendo le raggion filosofiche, che essendo l'anima subsistente senza il corpo, e inexistente nel corpo possa col medesimo

Il serait vain de se demander si, en s'appesantissant sur cette thèse, Bruno est réellement sincère. Une telle question risquerait de demeurer insoluble. Ce qui est indéniable, c'est qu'il dépasse la position circonspecte qu'avaient adoptée Pomponace, Cremonini et la plupart des Padouans. En vertu de « l'ignorance consciente », il accorde à la foi un domaine autonome et différent de celui où évoluent les sciences. Mais, comme il croit moins à une vérité double qu'à une double forme de la vérité, comme il est d'ailleurs convaincu qu'il rend ainsi service à une religion déjà ébranlée par la critique rationaliste, et qui aurait peut-être intérêt à s'assouplir et à s'adapter quelque peu au mouvement contemporain de la pensée, il n'hésite pas à s'engager sur le terrain théologique et à proposer des explications personnelles des dogmes [1]. Par malheur, le moment n'est guère opportun : le concile de Trente, pour mettre un frein aux excès du « libre examen », vient justement de fixer la Doctrine. Comment Bruno ne s'aperçoit-il pas, au surplus, que ce ne sont pas de simples nuances qui séparent ses interprétations du dogmatisme romain ? Comment ne s'aperçoit-il pas que sa métaphysique [2], dans la mesure où

modo che è in un corpe, essere in un altro, e passar da un corpo in un altro, il che se non è vero, pare almeno verisimile l'opinione di Pitagora. »

Ibid., p. 22 et 25 : « La materia di tutti questi libri parlando in generale è materia filosofica, e secundo l'intitolazione de detti libri diversa, come si può veder in essi, nelli quali tutti io sempre ho definito filosoficamente e secondo li principii e lume naturale, non havendo principal riguardo a quel che secondo la fede dev' essere tenuto... nel qual modo si possono leggere i libri di Aristotele e di Platone, che nel medesimo modo indirettamente sono contrarii alla Fede, anzi molto più contrarii che li articuli da lui filosoficamente proposti e diffesi. »

1. On le voit : nous nous écartons assez de l'interprétation de Sigwart (*op. cit.*, p. 108). Quant à Brünnhofer, il a tort, selon nous, de trop laisser dans l'ombre les précurseurs de Bruno en tirant ce philosophe vers l'hégélianisme.

2. Sur l'emploi du mot « métaphysique » et sur l'attitude de Bruno à l'égard de la métaphysique : *De Compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, Gröfer, p. 239. — *Camoeracensis Acrotismus seu Rationes Articulorum Physicorum*, etc. V. F. Fiorentino, *Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta* (Neapoli, 1879), vol. I, pars 1, p. 93-96. (*Secundus articulus* e segg.) — *De Umbris Idearum*, Intentio XXX. A. (*Op.*, vol. II, pars 1ª, p. 38). — *Summa Terminorum Metaphysicorum*, etc. (*Raphael Eglinus Iconius* che pubblicò il trattato, lo dice *reliquias meta-*

elle traite des problèmes religieux, abonde en négations très graves ou, ce qui revient à peu près au même, en affirmations hérétiques, — l'orthodoxie étant, après tout, une « limite »? Sa fameuse méthode, c'est, à des degrés divers, celle de Scot Erigène, d'Amaury de Bène, de David de Dinant ; c'est aussi celle d'Abélard, de Raymond Lulle, d'Eckart. Or plusieurs d'entre eux ont été condamnés par l'Église ou amenés à corriger sur tel ou tel point leurs ouvrages. Il serait paradoxal de prétendre qu'ils représentent la tradition la plus constante de la théologie [1] ! Ce sont des franc-tireurs aventureux auxquels Rome a dû crier souvent « casse-cou ». Quant à saint Augustin [2], sa doctrine n'est pas d'une seule coulée : on y peut distinguer plusieurs influences, notamment celle du néo-platonisme ; et l'on sait que l'auteur de la *Cité de Dieu* n'a pas tardé à éliminer les éléments qui lui paraissaient suspects [3]. L'érudition historique de Bruno comporte donc assez de lacunes ; il vaut mieux la regarder comme incomplète que d'imputer à une duplicité de comédien ou à une témérité de fanfaron le fait d'invoquer des précurseurs discutables ou compromettants.

Quoi qu'il en soit, achevons le récit du procès de Bruno. Son

physicas]. *Sigillus Sigillorum... Hic facile invenis quidquid per logicam, metaphysicam*, etc. — *De Minimo*. I, v ; II, vi ; IV, i, etc. — *Cena delle Ceneri : Proemiale Epistola* (Wagner, I, 117). — *Spaccio de la Bestia Trionfante* (Wagner, II, 115, 158, 187, 188, etc.). — *Eroici Furori* (Wagner, II, p. 425), etc., etc. — Sembra che il Bruno meditasse un' opera di proposito per la Metafisica, che però non abbiamo. Giova, al riguardo, riferire il passo del *De Minimo*, in cui vi si accenna, con qualche delucidazione del soggetto : « Quædam vero proprie intrinsecaque natura aeterna, immortalia, incomponibilia, indissolubilia, animæ, Dii, Deus, de quibus accuratius in metaphysicis et iis quæ *De Anima*, Deo nobis suppeditante tempus, a nobis definietur. » *Opera lat.*, I, pars 3a, p. 211. (Note de Troïlo.)

1. Cf. notre chapitre II et notre appendice.

2. *Documenti*, p. 28 : « Ho in effetto dubitato circa il nome di persona del Figliuolo e dello Spirito Santo, non intendendo queste due persone distinte dal Padre, se non nella maniera, che ho detto di sopra parlando filosoficamente, ed assignando l'intelletto del Padre per il figliuolo, e l'amore per il Spirito Santo senza conoscer questo nome Persona, che appresso Sant' Agostino è dichiarato nome non antico ma nuovo... e questa opinione l'ho tenuta da disdotto anni della mia età sino adesso... ho dubitato come questa seconda persona si sia incarnata, come ho detto di sopra, ed habbi patito. »

3. Cf. notre appendice.

dernier interrogatoire à Venise eut lieu le 30 juillet 1592. Le 17 septembre de la même année, en exécution d'ordres reçus de Rome, le tribunal vénitien décréta que le prisonnier serait mis à la disposition du gouverneur d'Ancône. Aux protestations de la République, faisant observer que c'est créer un précédent fâcheux et, en l'espèce, préjudiciable au prestige de l'Inquisition vénitienne que de soustraire cet accusé à sa juridiction naturelle, Rome répond qu'on se trouve en présence d'un cas exceptionnel : Bruno est un hérésiarque dangereux. Napolitain, il a réussi à échapper depuis de nombreuses années au tribunal de Rome qui veut prendre sa revanche, et qui, finalement, obtient l'extradition demandée. Contrairement à tous les usages, le nouveau procès dans la ville des Papes traînera durant six ans, l'Inquisition nourrissant l'espoir de faire ployer l'obstination de Bruno. Bellarmin et San Severino [1] sont donc chargés d'étudier de près les œuvres du philosophe et d'y relever tous les passages qui blessent l'orthodoxie [2]. Vraisemblablement, la récolte est abondante ; mais le tribunal ne retient, pour l'instant, que huit propositions nettement hérétiques qu'on soumet à Bruno, en réclamant une entière rétractation. Malgré l'insistance du tribunal, malgré les délais qui lui sont accordés [3], Bruno refuse de faire ce qu'on exige de lui. Comme à Venise, il assure qu'il entend rester chrétien, que les propositions visées ne contiennent aucune hérésie, mais qu'elles correspondent à une interprétation personnelle des dogmes que couvrent les autorités les plus respectables et les plus anciennes. — Ainsi engagée, la discussion aurait pu se prolonger indéfiniment ; les théologiens envoyés par la Congrégation n'épargnaient aucun effort pour inciter Bruno à recon-

1. Ce San Severino fomentait la Ligue en France et nommait la Saint-Barthélemy « un jour célèbre et très plein de joie pour toute la chrétienté ». (Note de P. Gauthiez.)

2. *Documenti*, p. 65 : « Die XIIII mensis Januarii feria V, MDXCIX. Fratris Jordani Bruni de Nola apostatæ, ordinis fratrum Prædicatorum fuerunt lectæ octo propositiones hæreticæ, collectæ ex ejus libris et processu a RR. PP. Commissario et Bellarminio. Ordinatum fuit quod exhibeantur eidem propositiones excerptæ ad effectum deliberandi an illas velit abjurare tanquam hæreticas. Videantur aliæ propositiones hæreticæ ex processu et libris. »

3. Cf. *Documenti*, p. 66.

naître que l'Église ne pouvait accepter aucune version dogmatique qui tranchât sur les textes définis par les conciles ; Bruno devait s'ingénier à leur démontrer le contraire. L'Inquisition appela à l'aide deux dominicains, anciens compagnons de Bruno [1] : leurs exhortations restèrent vaines. Bruno s'entêta à déclarer que les hérésies en question n'étaient pas dans ses œuvres, mais dans l'imagination fertile des membres du Saint Office [2] qui, plus rigoureux que les juges de Venise, affectent de le mettre au pied du mur en lui disant : « Nous n'accepterons votre profession de foi catholique que si, d'abord, vous désavouez explicitement ces huit erreurs. » Glissons sur les affreux détails de son supplice qui eut pour témoins les pèlerins accourus à l'occasion du jubilé et pour théâtre le Campo di Fiori, où se dresse maintenant sa statue [3].

Quelles étaient donc les huit propositions que Bellarmin et le Père Commissaire, de concert avec le tribunal, avaient mises en relief, parmi toutes les idées hétérodoxes qu'ils avaient sûrement recueillies dans les écrits de Bruno ? On conçoit combien il serait important pour l'historien d'être renseigné sur ce point que, malheureusement, les documents officiels sont loin d'éclairer d'une manière décisive. Les actes du procès sont, sans doute, encore ensevelis dans les archives secrètes du Saint Office. Domenico Berti nous en a révélé quelques fragments qu'un de ses amis avait eu l'adresse de

1. Cf. *Documenti*, p. 69-70. Il s'agit du Frère Hippolyte Maria, général de l'ordre, et du Frère Paul, vicaire.

2. Cf. Sentence du 20 janvier 1600. Il y eut une seconde sentence le 4 février suivant. En voici le texte : « Feria III, VIII Februari MDC coram Illmis DDnis etc. Contra. Frem Jordanum de Nola, apostatam ordinis Prædicatorum, hæreticum impenitentem et pertinacem, fuit lata sententia, idemque fuit relaxatus Curiæ Sæculari R. P. D. Gubernatoris præsentis in eadem Congregatione. »

3. Sur l'impression produite par la condamnation et le supplice de Bruno qui conseillent la prudence même aux penseurs les plus hardis, cf. Troïlo : « Allorchè la Chiesa decretava la morte a Giordano Bruno, pensava e voleva che, distrutta dal fuoco la sua persona, sparse al vento le sue ceneri, andasse infranto e sperduto il suo pensiero. E parve, invero, dal silenzio che grave e profondo si stese sull' opera e perfino sul nome del Ribelle, che l'intento fosse stato ben raggiunto. Poichè neanche i più forti osarono ricordarlo apertamente, come Tommaso Campanella e Giulio Cesare Vanini ; dei quali l'uno, con circospetta pru-

transcrire en 1849. Ce sont les derniers décrets émanés de la Congrégation des Cardinaux. Ces décrets ne donnent pas la liste des huit propositions, mais fournissent matière à quelques inductions vraisemblables. Dans son excellente conférence [1], Tocco, partant de ce principe que, seules, des opinions douteuses et prêtant à la controverse, et non des affirmations trop grossièrement et catégoriquement hérétiques, pouvaient expliquer l'attitude de Bruno et la relative longanimité de ses juges qui s'évertuaient à lui prouver la fausseté de son point de vue, — conclut que les griefs articulés par le Saint Office devaient se rapporter aux questions suivantes, plus ou moins développées dans les traités du Nolain, puis, reprises dans le procès : 1° la distinction des personnes en Dieu ; 2° l'incarnation du Verbe ; 3° l'Esprit-Saint ; 4° la divinité du Christ ; 5°, 6° et 7° la création considérée comme nécessaire, éternelle, infinie ; 8° la transmigration des âmes. Sur ces divers points, nous avons déjà indiqué les thèses hardies de Bruno. Il n'y aurait eu, selon Tocco, pour ainsi dire aucun lien entre ces propositions et les ineptes accusations du délateur Mocenigo affirmant, par exemple, que Bruno était l'ennemi du Christ et que, pour lui, les apôtres, comme leur chef, n'étaient que des magiciens et des imposteurs, habiles à machiner des miracles : car, évidemment, si Bruno avait avancé et répété de façon opiniâtre des allégations de ce genre, il n'aurait pu se piquer de la moindre orthodoxie, et aucun théologien n'eût consenti à amorcer une discussion avec cet insulteur de ses croyances. Mais Tocco a dû changer d'avis [2], Raffaële de Martinis [3] ayant publié la

denza, accenna ad un *certo Nolano*, e l'altro non senza una punta di scherno, ad *alcuni semi-filosofi nuovi* (a), quasi il nome del Frate bruciasse o fosse foriero di sventura. Lo stesso grande Galileo meritò il rimprovero di Keplero, per non avere neanche ricordato nel *Nunzio sidereo* il Filosofo precursore (*b*). »

1. *G. B.*, Florence, 1886.

2. Cf. *Arch. f. Gesch. et Philos.*, IV, 348-50 et l'article Di un nuovo doc. su G. B., in *Nuova Antol.*, 1er septembre 1902, p. 88-89.

3. *G. B.*, Naples, typ. Accattoncelli, p. 207-212.

(a) F. Fiorentino, Lettera a Francesco De Santis, premessa al 1e vol. delle Opere Latine di G. B., p. 19-20 (Neapoli, 1879).

(*b*) V. in Galilei, *Op.*, ed. Alberi, vol. VIII, p. 59. — D. Berti, *op. cit.*, p. 9. — A. Labriola, *Scritti varii di Filosofia e Politica, raccolti e pubblicati da* B. Croce (Bari, 1906), p. 408.

minute de la sentence par laquelle s'acheva le procès de Rome. La liste des propositions reprochées à Bruno fait partie de ce document officiel. Or, elle commence par la négation de la transsubstantiation que Tocco avait exclue du tableau précédent ; et l'on est bien obligé de constater que la première accusation du Saint Office concorde exactement avec la dénonciation de Mocenigo : « .....ch' era bestémmia grande il dire che il pane si transustanzii in carne. » Malheureusement, cet index s'arrête là ; tout laisse supposer qu'on l'a mutilé volontairement. En effet, les sentences analogues que nous connaissons renferment toutes, dans le texte même, et non dans des notes ou des appendices, toutes les hérésies attribuées à l'inculpé, avec un résumé de sa vie. Schioppe [1], savant allemand, qui avait passé au catholicisme et qui avait été témoin de la condamnation et de la mort de Bruno, affirme qu'à cette occasion, on ne dérogea point à l'usage. Le document édité par de Martinis est donc manifestement incomplet et tronqué, puisque, non seulement il ne va pas au delà de la première imputation, mais encore il n'expose pas l'existence, les études, les idées du condamné. Ainsi, il est permis de conjecturer, comme le fait Gentile [2], que les juges de Rome ne dédaignèrent pas radi-

1. Opuscule cité, appendice.

2. A ce sujet, lire cette instructive note de Gentile que nous extrayons du même opuscule : Intorno a questa mutilazione mi piace riferire una fiera ma giusta osservazione di Luigi Amabile, cha vale un documento. È a p. 468-9 n. della sua memoria : *Due artisti ed uno scienziato : Gian Bologna, Iacomo Svanenburch e Marco Aurelio Severino nel S. Offizio napoletano*, in *Atti della R. Acc. delle sc. mor. e pol.* di Napoli, vol. XXIV :

« Forse un giorno pubblicherò qualche documento dal quale apparirà come l'abito prelatizio, prossimo anche a mutarsi in porpora prelatizia, copra talvolta perfino gente senza fede, capace di azioni molto basse. Per ora debbo dire che ho rinunciato affatto al desiderio di studiare nell' Archivio del S. Officio romano, dopo di aver veduto che l'impostura è di regola in tale ramo : giacchè, pur quando si giunga ad ottenere dal Papa la licenza di studiarvi, le copie dei documenti debbono sempre scriversi dagl' impiegati dell' Archivio dipendenti dal Commissario del Santo Officio, e per lo meno vi si sopprime ciò che si vuole sopprimere, senza neanche astenersi dall' asserire il falso. Ho dovuto persuadermene, leggendo l'opuscolo « Giordano Bruno per Raffaelle De Martinis » Napoli 1889. [Anche altri cita questo libro con questa data ; ma la copia, che io ne posseggo, reca la data del 1886]. L' autore, ch' è coltissimo

calement les racontars de Mocenigo. Bruno, sur le point qui nous occupe, avait protesté, devant le tribunal de Venise, de son entière et constante adhésion au dogme de la transsubstantiation, tel que l'entend l'Église [1]. Mais, plus minutieux

sacerdote e pone il suo opuscolo nella « Biblioteca di S. Francesco di « Sales per la diffusione gratuita de' buoni libri », ha ottenuto manifestamente dal Papa il permesso almeno di studiare e pubblicare la sentenza che colpì il Bruno ; e la pubblica con una narrazione della vita del filosofo scritta sul tipo di que' tali buoni libri da diffondersi gratuitamente A p. 12 egli registra un quarto processo fatto al Bruno in Vercelli dalla Inquisizione della Repubblica genovese, dopo i due fatti in Napoli ed il terzo fatto in Roma ; e dice : « la conoscenza di questo quarto pro« cesso l'abbiamo dalla sentenza romana che lo ricorda ». Poi a p. 208 nella copia della sentenza romana tale ricordo non si trova, e là dove dovrebbe stare si legge questa sola proposizione con le parole seguenti : « Che tu havevi detto ch' era biastemia grande che il pane si transup« stantii in carne etc. *et infra*. Le quali propositioni ti fu alli diece del « Mese di Settembre MDXCIX prefisso il termine di il giorni a pen« tirti »... ; e qui una noticina a piè di pagina dice : « Questa *nota* non « si ha in archivio. G. C. S. » ; come più sotto, a proposito del processo, un' altra analoga noticina dice : « Non esiste oggi in archivio. G. B. S. » Il lieve scambio tipografico di lettere, ovvero anche la semplice variante, in siffatte iniziali due volte ripetute non impedisce di leggervi « Gio. « Battista Storti » o « Giambattista Canonico Storti », appunto il Canonico sommista e capo degli officiali ossia impiegati addetti al Santo Officio, dal quale è stata certamente rilasciata la copia della sentenza e sono state aggiunte le due noticine. Ora canone notissimo della Pratica del Santo Officio circa la sentenza era che « conviene in essa esprimere « articolatamente la causa della condannatione del reo » (Masini, Sacro Arsenale, Roma, 1639, p. 311) ; e tutte le sentenze che si conoscono (in Dublino se ne possono vedere interi volumi, oltre di che talune di esse sono state pure pubblicate) recano nel testo, non in note staccate, tutte le proposizioni eretiche ascritte al reo, come ancora tutti i precedenti della sua vita. Appunto poi pel Bruno, lo Scioppio, che fu presente alla lettura della sentenza e ne diede notizia a Corrado Rittershausen, scrisse : « Ea autem fuit huius modi. Narrata fuit eius *vita, studia et dogmata* et « qualem Inquisitio diligentiam in convertendo illo et fraterne monendo « adhibuerit », etc. Dov' è, nella copia della sentenza, la narrazione della vita e degli studii, del Bruno, che recava naturalmente pure la notizia del processo di Vercelli ? Manifestamente la copia della sentenza fu rilasciata con mutilazioni, dissimulate anche in bruttissimo modo. Ammetto volentieri che lo Storti non si sia comportato in tal guisa senza ordini superiori ; ma con ciò la cosa riesce ancora più brutta, e la triste conclusione è, che a que' Signori del Santo Officio non si può prestare alcuna fede. »

1. « Io non ho mai parlato di questa trausubstanziazione, se non nel modo che tiene la Santa Chiesa ; e ho sempre tenuto e creduto come tengo e credo che si faccia transubstanziazione del pane e del vino in corpo e sangue del Cristo, realmente, come tiene la Chiesa. » (Berti, *Doc.*).

que l'Inquisition de Venise. Bellarmin et le Père Commissaire fouillèrent dans ses œuvres ; ils n'eurent pas trop de peine à y découvrir quatre ou cinq passages plus qu'irrévérencieux pour le dogme en question, et contre cette découverte éloquente qui donnait plus d'autorité et de poids aux paroles de Mocenigo, les subtilités et les distinctions habituelles de Bruno ne purent tenir bien longtemps.

D'autre part, dans ce que Tocco appelle la troisième phase de son système, Bruno a esquissé une théorie atomistique que nous indiquerons plus loin. Or, quelques jeunes savants ayant voulu en 1624 (c'est-à-dire vingt-quatre ans après le supplice) opposer, dans une conférence, l'atomisme à la physique d'Aristote, la faculté de théologie de Paris déclara cette doctrine hérétique et contraire au dogme catholique de la Cène ; au dernier moment, la conférence fut interdite et les organisateurs de la réunion expulsés de la ville ; le 6 septembre de la même année, le Parlement défendit sous peine de mort aux philosophes de se dispenser, pour des réunions semblables, de l'autorisation de la faculté de théologie [1] : le rapprochement de ces deux faits n'est-il pas suggestif ? — Enfin Schoppe, le converti plein de zèle et d'ardeur qui s'est complu à détailler l'horrible scène du Campo di Fiori, cite

1. Considérants de la Censure : « ...Cum ergo novissime, in his nostris miseris temporibus,... sacræ facultati theologiæ Parisiensi quædam occurrissent propositiones... quæ ex professo contra doctrinam Aristotelis, omnium philosophorum sine contradictione principis... » Les propositions condamnées contenaient la négation de la matière première, des formes substantielles et de la privation, comme principes. L'arrêt du Parlement « fait défense à toutes personnes, *à peine de vie*, de tenir ny enseigner aucunes maximes contre les anciens auteurs et approuvez, ny faire aucunes disputes que celles qui auront été approuvées par les docteurs de la sainte Faculté de théologie. » (Launoy, *De varia Aristotelis in academia Parisiensi fortuna...*)

Niceron reproche à Bruno son amour de la nouveauté, ses principes qui font songer à ceux de Spinoza et, sans préciser suffisamment, il le signale comme un des maîtres du naturalisme qui caractérise les libertins. (*Mémoires pour l'histoire des hommes illustres*, t. XVII, p. 201 et sq.)

Giannone (*Storia civile*, l. XXXIV, c. VIII) déclare Bruno *exagéré* en tout.

Bailly (*Hist. de l'astronom. mod.*, t. V, p. 531) lui reproche d'avoir trop d'imagination et de se montrer trop sévère pour le péripatétisme.

« parmi les doctrines effroyables et absurdes » dont on fit grief[1] à Bruno « l'idée qu'il existe des mondes en nombre infini ». On n'ignore pas que Galilée dut, un peu plus tard, renier la théorie du mouvement de la terre, parce qu'elle contredisait l'Écriture Sainte. Si l'on ajoute que l'hypothèse de la pluralité infinie des mondes passait pour hérétique même chez les protestants, que Mélanchton[2] la combat comme un paradoxe impie, le Rédempteur n'ayant pu mourir et ressusciter plusieurs fois ; si l'on observe que Campanella croira opportun de démontrer dans son Apologie pour Galilée[3], la parfaite orthodoxie de cette dernière thèse, comme pour répliquer aux adversaires de la nouvelle cosmologie, le témoignage de Schoppe ne paraît avoir rien d'inadmissible : au moyen âge, on avait déjà condamné la croyance aux antipodes, sous prétexte que la Révélation et la Rédemption n'avaient pu se produire plus d'une fois.

En somme, il est assez difficile de déterminer avec une précision mathématique les huit propositions pour lesquelles on exigea — vainement — une rétractation catégorique de Bruno : on en est réduit à des probabilités. Mais, alors même que le Saint Office nous révélerait intégralement ce curieux secret, il serait assez puéril, selon nous, de s'hypnotiser sur le chiffre huit. Ce n'était là, nous le savons, qu'un minimum. D'ailleurs, ce n'était pas seulement la stricte orthodoxie qui avait souffert des critiques de Bruno[4] ; c'était aussi la tradition du péripaté-

1. Pour le contenu de la lettre de Schoppe (Scioppius) à Rittershausen, et les erreurs qu'il y attribue à Bruno, cf. notre c. I (Buddeus).

« Les chefs d'accusation sont le plus bel amphigouri de dévotion et de scolastique, l'adoration de la Vierge se mêlant avec agrément à la pluralité des mondes, et l'incarnation du Verbe au mouvement de la terre. Au fond, le crime était unique. C'était d'avoir proclamé l'article de la foi moderne : « Licet unicuique quidvis et credere et profiteri. » (Gauthiez, article cité).

2. Cf. *Initia Doctrinæ physicæ*, *Corp. Ref.*, XIII, p. 220 et suiv.

3. Francfort, 1620.

4. *Gli Scrittori d'Italia* cioe Notizie Storiche e Critiche-Intorno alle vite e Agli Scritti Dei Letterati Italiani. Del Conte Giammaria Mazzuchelli Bresciano, volume II, parte IV. In Brescia CIϽIϽCCLXIII. Pressa a Giambatista Bossini. Colla Permissione de' Superiori.

Page 2189, note 5. « David Clément nel tom. V della *Bibl. curieuse* a car. 309, pretende che la cagione della sua morte fosse l'*Oratio valedic-*

tisme qui, surtout au point de vue du système de l'univers, n'avait guère été attaquée jusqu'à ce jour, et qui devait trouver des défenseurs chez bon nombre de théologiens scolastiques ; si bien que, sans oser peut-être mentionner de tels griefs dans l'index qui accompagnait la sentence, ils avaient profité de l'occasion pour châtier, en même temps que l'hérésiarque, le contempteur de la physique aristotélicienne. En tout cas, l'histoire nous inspire cette remarque prudente : le plus souvent, dans l'exposé qui précède ou qui suit un jugement doctrinal, intéressant un ensemble d'idées dont on redoute la diffusion, il y a les « motifs » qu'on avoue et ceux qu'on n'avoue pas. Certes, telle ou telle affirmation de Bruno a pu plus particulièrement frapper les regards ou choquer les convictions des inquisiteurs. Il n'en est pas moins vrai que c'est, dans sa richesse et sa complexité, le système de Bruno presque tout entier qui, éclatant à un tournant décisif de la spéculation européenne, rompant avec les *principales* conclusions d'un maître jusqu'alors respecté [1], ouvrant à l'esprit et à la science des voies nouvelles et de plus larges horizons, a dû épouvanter des hommes dont la pensée était encore toute médiévale. Non pas que la philosophie de Bruno soit sans racines dans le passé ! Mais, en fondant avec certaines données récentes de l'astronomie et de la cosmographie, des théories parfois très

toria recitata dal Bruni in Vitemberga nel 1588 ; e lo qualifica per un Ateista, per un empio senza religione, e per un seguace della pura Natura. Per altro non si vuol qui tacere che il Nicodemo nelle *Aggiunte* alla *Bibl. Napol.* del Toppi a car. 90 ha per fin dubitato se sia vero ciò che de' suoi errori e della sua morte, dietro allo Scioppio, ha riferito il sopraccitto Orfino.

Note 6. Fra gli altri errori, di cui fu il Bruno accusato, si vuole che uno fosse d'aver preferita quelche cosa di simigiliante all' empietà contenuta nel Libro *De tribus impostoribus*, provato per altro da noi nella *Vita di Pietro Aretino* a car. 159 et segg. per opera ideale nè mai vedutasi al mondo. Ciò si hal dal tom. IV della *Menagiana* a car. 289, ove, parlandosi di detto Libro *De Tribus impostoribus* accennato da Claudio Berigard nel suo *Circulus Pisanus*, così viene scritto : l'Ex-Jacobin Jordan Brun a brûlé, à Rome, le 17 février de l'an 1600, a été accusé d'avoir avancé dans un de ses livres quelque chose d'approchant. Cf. sur le *De tribus impostoribus*, une note dans notre chapitre VI.

1. Ce qui, d'ailleurs, n'a pas empêché Bruno de faire bien des emprunts de détail à Aristote. Cf. Bartholmess, t. II, p. 317-320.

anciennes, elle inaugure une méthode, ou du moins, elle prépare des synthèses qui seront pleinement affirmées dans l'âge moderne. De cette philosophie notre analyse marquera les points les plus saillants et, si l'on peut dire, les coups de sonde les plus hardis. Au tableau dressé par Tocco il suffira d'adjoindre quelques-unes des idées capitales de Bruno pour comprendre que l'Église, à la fin du XVI[e] siècle, ne pouvait pas ne pas voir en lui une force à soumettre ou à supprimer.

D'après Bruno, Aristote est le véritable ennemi de l'indépendance de la raison. Il fait peser sur les esprits une domination tyrannique. On se borne à éplucher ses textes, à épiloguer indéfiniment sur ses théories : on néglige la recherche personnelle, l'observation directe des faits. La science, loin de progresser, s'empêtre dans des syllogismes. C'est le règne du psittacisme et du pédantisme que Bruno ridiculise avec humour dans le *Candelaio*. — Pourquoi cette vénération superstitieuse d'un maître si discutable ? Aristote excelle à souligner l'opposition de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte, de ce qui meut et de ce qui est mû. Il est incapable de la résoudre dans une unité supérieure où se concilient les contraires [1]. Son système du monde est inacceptable. C'est une erreur de dire que la terre est immobile et que le soleil tourne autour d'elle : le soleil est placé au centre de notre système planétaire, et de son sein rayonne la vie. La terre, qui par elle-même est froide et obscure, ainsi que les autres

1. Bruno, *Della causa* etc., *Op. it.*, I, 291 (L., 288-9 ; G., I, 256) : « A questo tendeva con il pensiero il povero Aristotele, ponendo la privazione, a cui è congiunta certa disposizione, come progenitrice, parente e madre de la forma ; ma non vi potè aggiungere... Non ha possuto arrivarvi, perche fermando il piè nel geno de l'opposizione, rimase inceppato di maniera che non discendendo a la specie de la contrarietà non giunse nè fissò gli occhi al scopo, dal quale errò a tutta passata, dicendo i contrarj non posser attualmente convenire in soggetto medesimo. » Cf. *Acrotismus comœracensis*, art. III, IX (éd. Fior., I, 96).

Dans le même ouvrage, p. 102, il rappelle les raisons qu'il a données dans le *Della Causa, principio e uno*. Cf. aussi le *De Minimo*, p. 55 : « Una materia, una forma, unum efficiens. In omni serie, schala, analogia ab Uno proficiscitur, in Uno consistit, et ad Unum refertur multitudo. »

Nicolas de Cusa, *De Beryllo*, c. xxv. Fiorentino, *Il Risorgimento filosofico*, p. 88.

planètes, tourne autour de lui pour en recevoir lumière et chaleur avec règle et mesure [1]. C'est une erreur non moindre de dire que la terre, comme étant plus lourde, doit demeurer au milieu de la sphère céleste : tous les corps célestes sont pareillement soumis à la pesanteur, et chacun occupe son « lieu » sans avoir besoin d'un point d'appui qui l'étaye ; malgré leur poids, certains se meuvent librement dans l'espace, en vertu d'une intime énergie, et sans qu'aucun moteur les pousse du dehors ; de même, la terre, qui est animée elle aussi d'une force divine, peut se mouvoir librement [2]. Le milieu, le dessus, le dessous sont, au surplus, des concepts purement relatifs à un point pris comme stable ; ils n'existent qu'en fonction de l'endroit où se tient l'observateur. Si celui-ci était dans la lune, ce corps céleste lui paraîtrait être au centre du système planétaire, comme à nos yeux la terre. Pas plus dans l'univers que dans la sphère infinie, il n'y a de centre unique [3]. — Non

1. *De Immenso*, III, 3, 21 (Fior., I, 1, p. 330) :

> .....Nonne ad lucem diam atque calorem
> Est ut vertantur potius, legemque capessant ?

Cf. VI, 6, 5 (Fior., I, 2, p. 174); *La Cena*, *Op. it.*, I, 194-96 (L., 193-5 ; G., I, 119-122).

2. *De Immenso*, VI, 9, v. 12 (Fior., I, 2, p. 187) :

> Propterea haud magis hac Tellus gravis in regione est,
> Quam sit consimilis naturæ ac compositurae
> Luna, Venus, Mavors Solque in regionibus illis ;
> Nec Tellus plus immenso gravis æthere habenda est,
> Quam quæ sic vacuo corpuscula in aere pendent.

Cf. III, 3, v. 62 et sq. (Fior., I, 1, p. 331).
IV, 15, v. 12 (Fior., I, 2, p. 81) :

> Consilio tantum occulto sese ipsa movere
> Moles tota potest, quam non sors obligat ulla
> Depellens, raptansque aliquo, quia vis animai ad
> Pellentis mediique omni adstantisque favore
> Indupedita jacet...

Cf. *Del Infinito*, *Op. it.*, II, 12, 51 (L., 301-2, 344 ; G., I, 272-3, 333). *Cena delle Ceneri*, I, 187-88 (L., 185-6 ; G., I, 108-10).

3. *De Immenso*, I, 5, v. 1 (Fior., I, 1, p. 218) :

> Centrum igitur spacii immensi statuetur ubique,
> Undique enim et quaque est versum dimensio tanta.

Ibid., II, 3, v. 69 (Fior., I, 1, p. 260) :

> Ut certe nihilominus iis qui Cynthiæ ab oris
> Respiciunt circum dispersos undique mundos,
> Et Tellus medium circa revoluta videtur...

moins chimérique, le contraste qu'Aristote établit entre le ciel et la terre ! L'un serait inaltérable et incorruptible, formé d'une matière plus pure et plus subtile (la quintessence), sujet à un mouvement toujours égal et circulaire ; l'autre serait le domaine de l'éphémère, du changement, de la mort ; le mouvement s'y produirait du centre à la périphérie et de la périphérie au centre, selon une sorte d'oscillation ; là seulement se combineraient les divers éléments de la matière. Or, si par le mot ciel on désigne les planètes, il n'y a aucune différence entre la terre, la lune ou Mercure ; un habitant de la lune apercevrait la terre sous la forme d'un disque lumineux, ainsi que nous apercevons nous-même la lune. S'il nous était possible de nous en approcher assez, nous y découvririons des montagnes et des vallées, des abîmes ténébreux et des cîmes éclairées par le soleil [1]. Est-ce précisément du soleil qu'on veut parler ? La réponse sera la même, car la lumière et la chaleur solaire n'émanent pas d'un corps privilégié (quintessence) mais, à la manière d'un four incandescent, de la substance même de cet astre ; avec un peu d'attention, n'y devine-t-on pas aussi quelques taches, ce qui semble prouver qu'il est formé de la même matière que la terre [2] ? Quant aux comètes, ce ne sont

1. *De Immenso*, IV, 3, 27 (Fior., I, 2, p. 16) :

...................................Ecce,
Ordine persimili, sylvæ, mare, flumina, montes,
Quæ ne sint frustra, species cerne inde coortas,
Nempe homines, angues, pecudes, volitantia, pisces.
Iam tibi non Luna est, sed Tellus vera videtur.

IV, 7, 26 (Fior., I, 2, p. 33).

Cf. aussi *Del Infinito*, *Op. it.*, II, 58. Bruno croit que la lune et le soleil sont habités. II, 66 : « È impossibile... che sieno privi di simili e migliori abitanti [i] mondi innumerabili... i quali o son soli, a ai quali il sole non meno diffonde li divinissimi e fecondi raggi. » *Ibid.*, p. 56 (L., 349-50; G., I, 340-1).

2. *De Immenso*, IV, 7, v. 10 (Fior., I, 2, p. 33) :

Nulla etenim corpus diffundit lumina simplex,
Se luxque humenti et de corpore fundit opaco,
Ut nullus lucis vigor est ubi nullus et ignis,
Ignisque est nullus nisi quisquam suppetat humor.

Cf. le commentaire de ces vers, p. 36 : « Et solis ergo substantiam, majori ex parte, imno et maxima (velut et Telluris aqueam esse oportet. »

Cf. *Ibid.*, III, 8 (Fior., I, 1, p. 378).

IV, 7 (Fior., I, 2, p. 40) : « Intensius siquidem in illius orbitam

que des corps célestes ou des fragments de matière cosmique, qui parfois effleurent notre planète pour aller se perdre dans l'infini de l'espace : le ciel n'est donc pas inaltérable ; très vraisemblablement, les corps célestes obéissent à la loi qui gouverne tout ce qui vit ; peu à peu, ils se détruisent pour faire place à de nouvelles agrégations [1]. Loin de constituer des

oculos intendentibus circa medium opacius quiddam et circa perimetrum lucidius. »

Op. it., II, 56-57.

A ce sujet, il se réfère à l'expérience directe qu'a suggérée Nicolas de Cusa (*Cena delle Ceneri*, I, 162) et que lui-même décrit dans le c. IX, v. 82 (Fior., p. 49) :

Indicat id clare ternaque in imagine solis
Crystalli glacies, quarum media illa nigranti
Livore inspicua est, geminis albentibus hoc plus.

Aussi bien, il la complète par le raisonnement (*loc. cit.*) : « Sed ex visu non magnam constituo argumenti vim : aliæ quippe nobis undique magis intrinsecæ succurrunt rationes ». Cf. *De Minimo*, I, v. 116. Lire à ce sujet Berti, *Copernic*, p. 82, et Brünnhofer, *G. Bruno's Weltanschaung und Verhängniss*, p. 168.

1. *De Immenso*, I, 5, v. 37 (Fior., I, 1, p. 219) :

Visi testantur nostra hac ætate cometæ,
Quos Stagirita putat tantum intra concava Lunæ
Ora valere geni, neque posse manere superne,
Nulla etenim pro sorte putat variabile cœlum,
Fissile quod non sit, non cedat, non penetretur.
At supra Lunam peregrina hæc corpora constant,
Et modo Telluris versus properantia partes,
Nunc illi magis atque magis fierique remota.

Ibid., VI, 20, v. 19 (Fior., I, 2, p. 223); IV, 9 (Fior., I, 2, p. 51) : « Substantiam cœlestem... non differre debere a substantia istorum quæ sunt penes nos, importune docent conferti cometæ. »

VI, 12, v. 39 (Fior., I, 2, p. 221) :

Attamen heic non est tua illa essentia quinta,
Terrea sed moles...

I, 5, v. 34 (Fior., I, 1, p. 219) :

Ergo loco constans quam posset findier æther
Finditur ut dubio procul omni) concipe tandem.

VI, 20, v. 32 (Fior., I, 2, p. 224) :

Unde etiam proprii sunt tot discrimina motus,
Quæ coram obiectent naturam omnino planetæ ?

IV, 13 (Fior., I, 2, p. 65-76). Brünnhofer, p. 173, n. 2.

V, I (Fior., I, 2, p. 120) : « Præter astra, magnosque mundos, sunt et animantia, lata per æthereum spacium, minora, in formam parvæ spheræ, quæ... trabs ignea iudicatur a vulgo... Erat autem illa sphæra, seu (ut dicunt) trabs, vere animal, quam ego semel vidi, recto

sphères en quelque sorte superposées dans l'espace sublunaire, l'eau, l'air et le feu non seulement se rencontrent à la surface de la terre, mais la pénètrent, pour ainsi dire, jusqu'aux entrailles : songeons aux vapeurs, à la lave des volcans, aux sources qui jaillissent des rochers [1]. Dans les autres corps célestes, on observe pareille variété d'éléments. Prenons comme exemple le soleil : nous y saisirons, enveloppé d'une atmosphère lumineuse, un noyau solide et opaque ; nous remarquerons que le foyer solaire est alimenté, à l'instar de nos propres flambeaux, par une matière liquide ; au fur et à mesure que celle-ci se consume, une autre la remplace, comme en vertu d'un mouvement interne, sans que jamais la combustion s'ar-

enim motu cum quasi abraderet tecta Nolæ urbis, debuisset in montem Cicadæ impingere, quem sublato corpore superavit. » Cf. Brünnhofer, p. 174, n. 1.

II, 5, v. 1-6 (Fior., I, 1, p. 272) :

Attamen atque illud si velles dicere tandem
Quod si mutantur, senio torpentque relapsi
Mundi, ceu Tellus senio confecta videtur,
Illud item invenias profitendum, magnaque cuncta
(Quod patet in parvis) pereant animalia mundi,
Nempe immutentur, labantur, dissolvantur.

Del infinito, *Op. it.*, II, 13 (L., 303-4 ; G., I, 274) : « Die maniera che migliormente intese Democrito et Epicuro, che vogliono tutto per infinito rinovarsi e restituirsi, che chi si forza di salvare eterna la sostanza dell' universo. »

1. *De Immenso*, VI, 11, v. 15 (Fior., I, 2, p. 195) :

Unde et non plus Tellurem circa est mare, quam sit
Arterias circum sanguis pellemque animantis.

Ibid., c. XII, v. 7 (*l. c.*, p. 197) :

Fingere non potis est terram, quam non rigat humor
Inspissans.....

Ibid., c. XIII, v. 1, p. 199 :

Nec tantum, quo spiramus, superincubat aer
Telluris dorso ; at vero per viscera plene
Inseritur.........................quodque
Scaturit, ebullit, sorbit, vomit atque tumescit.

Ibid., c. XIV, v. 1, p. 200 :

Aere cum vapido dicam, aereoque vapore
Ignis vim dictam, vitæ si ibi semina sentis...
Hinc Thermæ, hinc calidi fontes, etc.

Et aussi c. XV, v. 40, p. 203, III, 5 (Fior., I, 1, p. 353-54). *Del Infinito*, *Op. it.*, II, p. 60-61 (L., 354-5 ; G., I, 348-9).

rête ; faute de quoi, l'élément lumineux, étant pour ainsi dire vaincu par l'élément liquide et obscur, le soleil se transmuerait rapidement en une terre identique à la nôtre [1]. La plus grave aberration d'Aristote a été de considérer le monde comme fini et limité, par une sphère extrême, sorte de roue gigantesque à laquelle sont accrochés des miroirs innombrables et qui tourne autour de son axe. La voûte céleste ? Simple illusion d'optique [2]. Les étoiles fixes ? Autant d'autres soleils, autour desquels pivotent des planètes, à l'exemple de ce qui a lieu dans notre système planétaire ; mais, à cause de l'énorme distance qui nous en sépare [3], il n'y a rien d'étonnant à ce

1. Cf. *De immenso*, IV, 7, v. 18 (Fior., I, 2, p. 33) :

> Ergo illic (cioè nel Sole) etiam distinguitur insula passim
> Montibus excelsis globus est, et vallibus imis,
> Æquoreque impactus, nativo lumine, cui est
> Unda nitens —

Ibid., v. 64, p. 35 :

> ... si nempe vapores,
> Quos rapit æstivus tantis de fontibus ardor,
> Non iterum integro revenirent pondere, nec se,
> Compare subjectum in corpus remeando refluxu,
> Aptarent priscam in formam, non illa maneret
> Telluris species tantis celeberrima seclis.

Cf. aussi, III, 5 (Fior., I, 1, p. 359) ; IV, 7, v. 1 (Fior., I, 2, p. 42). Lire à ce sujet Berti, *Copernic*, p. 82 ; Brünnhofer, p. 168.

2. *De Immenso*, IV, 12, v. 34 (Fior., I, 2, p. 64) :

> Hæc si ita, quod sphæram infelix putat esse sophista,
> Non sphæra est, atqui vigilantis somnia sensus...

VII, 11, v. 42 (Fior., I, 2, p. 270) :

> Ergo age, solve metus, solve, inquam, e carcere cœco
> Egrediare, animum super effer imagine tecti
> Arcentis totum, torquentis, conque prementis ;
> ....cum sensus visum vult fallere pictor.

Cena, *Op. it.*, I, 184 (L., 181-2 ; G., I, 104-5).

3. *De immenso*, I, 3, v. 13 (Fior., I, 1, p. 210) :

> Sic circum unumquemque Phœbum cytharedum
> Plures discurrunt Nymphæ, choreasque frequentant.

Ibid., IV, 3, v. 102 (Fior., *l. c.*, 344) .

> .....Opus est quoque credere firme
> Consimiles illum circa discurrere nymphas,
> Quas non plus hinc aspicias, quamquam inde videri
> Hæ possint, quæ sunt ita luce et mole minores.

Ibid., IV, 3, p. 21 ; V, 4, v. 26, *Op. it.*, t. II, 52.

que nous n'apercevions pas ces satellites. Chacun de ces soleils est le centre de systèmes planétaires analogues au nôtre.

Ainsi, l'espace, infini lui-même, est peuplé d'une infinité de mondes qui sont peut-être habités par des vivants [1]. L'ensemble de tous ces mondes, c'est l'univers [2]. Il ne gravite plus autour d'un centre unique, il n'est plus emprisonné dans une étroite périphérie ; mais son unité [3] n'en est que plus profonde ; elle résulte de l'unité même de l'espace où tous ces mondes se meuvent, de l'unité de la matière dont ils sont composés, de l'unité de l'esprit qui les « informe » et les anime tous. Comment à une cause infinie un effet infini ne correspondrait-il pas ? Si la divinité, qui comprend en elle tout ce qui se développe dans l'univers, est infinie, comment l'univers, forme développée de l'Être divin, ne le serait-il pas ? Aucune force

1. Cf. *De Immenso*, VI, 2, 27 (Fior., I, 2, p. 170). *Del Infinito*, *Op. it.*, II, 32, 70 (L., 323, 364-5 ; G., 302-3, 364).

2. Les arguments en faveur de l'infinité de l'univers concernent le tout ou les parties. Dans le premier cas, il s'agit de l'infinité du Créateur (argument métaphysique), de l'infinité de l'espace (argument mathématique) ou de l'infinité de la matière (argument physique). La démonstration se trouve dans le premier et le second dialogue italien *Del Universo* et dans le second livre du poème latin *De Immenso*. La deuxième démonstration touchant les parties se rencontre dans le quatrième et cinquième dialogues *Del Infinito*, et dans le sixième et septième livres du *De Immenso* ; les preuves indirectes y prédominent sur les preuves directes ; elles s'accompagnent d'une minutieuse analyse des théories aristotéliciennes. Bruno, dans le *De Immenso*, met en vers le *De Cœlo* et une partie de la *Physique* d'Aristote, de même que, dans le *De Minimo*, il met en vers la *Géométrie* d'Euclide.

3. Cf. *De Immenso*, VII, 13, v. 16 (Fior., I, 2, p. 274) :

> Diversi cur non coierunt corpus in unum
> Mundi? Quare unum non sunt tot sidera sidus?
> Unus homoque homines, et de tot millibus arbor
> Materia ex tota, quæque omnes explicet actus ?
> Incluta namque monas numerum supereminet omnem.

De Minimo, I, 4, v. 4, p. 14 ; v. 32, p. 15 :

> Et sine fine globus, nihil est nisi centrum ubique ;
> Quare hic simpliciter centrum est, minimumque per omne
> Totum se fundens, verum, unum, semper, in omni
> Omneque compositum revocabitur ut sit.....
> .....Nam versum quaque hoc sine fine est undique tantum,
> Xenophanique ideo æqualis fuit undique sphæra.

Cf. aussi *De Monade*, c. II, v. 236 (Fior., I, 2, p. 344). *Del Infinito*, *Op. it.*, II, 94 (L., 389-90 ; G., I, 400).

ne se limite elle-même. D'autre part, infinie par essence, la force divine n'a rien qui puisse, du dehors, lui faire obstacle. Conçue comme le principe du bien ou l'infinie perfection, la divinité doit spontanément donner tout ce qu'elle peut donner, se répandre en quelque façon sans restriction, sans parcimonie et, par suite, se manifester par un nombre infini d'êtres et de mondes. Au surplus, c'est un vestige d'anthropomorphisme que de transporter à l'unité divine l'opposition entre la possibilité et la réalité qui n'est valable que pour les êtres finis ; ce dédoublement a même quelque chose de blasphématoire. De l'aveu de Bruno, cette preuve tirée de la philosophie religieuse a déjà été établie par Pietro Manzoli de Ferrare qui, sous le nom de Palingenius, a publié à Lyon, en 1552, un poème didactique [1], où il professe l'immensité infinie de l'univers. Aussi bien, Bruno a puisé à plusieurs autres sources. Mais son mérite a été de coordonner les idées de ses prédécesseurs sur une base expérimentale bien plus solide. Ainsi, ayant renversé la cosmologie d'Aristote, il s'enthousiasme en voyant les bornes de l'univers s'évanouir à ses yeux ; il respire plus à l'aise ; il applique au monde intérieur, à l'âme, le symbolisme de cet univers élargi [2].

1. Le *Zodiacus vitæ*.

2. L'univers, qui est la manifestation de Dieu, est infini. L'imagination elle-même ne peut pas plus le louer que la raison ; elle est impuissante à circonscrire l'espace. Or, de deux choses l'une : ou l'espace est quelque chose de réel et alors, comme jamais on ne peut le circonscrire, jamais on ne peut atteindre les limites de l'âme ; ou bien c'est un pur néant, et alors on sera réduit à cette absurdité de dire que l'être est créateur et enveloppé par le néant. Il n'est pas seulement infini selon l'étendue du contenu, mais encore suivant le nombre. Il est l'unité d'une série infinie de nombres, car tout infini numérique se résout en une unité ; il est indivisible, parce qu'une étendue infinie est tout entière en chacun de ses points. « L'un, l'infini, l'être qui est en tout et partout est aussi partout le même. L'extension infinie, parce qu'elle n'est plus une grandeur, coïncide avec l'individu, et la multitude infinie, parce qu'elle n'est plus un nombre, coïncide avec l'unité. D'ailleurs, il y a des preuves directes de cette infinitude, qui est impliquée dans celle de Dieu. Est-ce qu'en Dieu tout n'est pas infini, l'activité comme l'intelligence, la volonté comme l'action ; est-ce que pour lui vouloir, pouvoir et faire ne sont pas trois actes qui sont solidaires ? Comprend-on un Dieu qui aurait mesuré la vie, borné son œuvre, en la confinant dans un coin de l'espace, qui ne serait qu'une cause imparfaite

Felice Tocco a distingué trois phases dans la philosophie de Bruno. Pourvu qu'on ne les sépare pas les unes des autres par des cloisons étanches ; pourvu qu'on n'envisage pas chacune de ces phases comme une modification tout à fait con-

produisant un effet dérisoire ; nul en comparaison du possible ? « Pourquoi voulez-vous que cette divinité qui peut infiniment se répandre dans une sphère infinie, se retire parcimonieusement en elle-même, et aime mieux rester stérile que de se communiquer comme une mère féconde et pleine de beauté ? Pourquoi faudrait-il qu'une puissance sans bornes fût perdue, que tous les mondes possibles fussent privés de l'existence qu'ils peuvent avoir, et que l'image divine fût altérée en sa perfection, qui ne peut resplendir qu'en un miroir infini, et conforme à son mode d'être, c'est-à-dire immense ? Ce que nous prenons pour une étendue limitée, c'est le monde, simple partie du tout, forme éphémère de la substance, resserrée par le défaut de notre perception, qui l'isole de son tout, de l'univers indivisible, et accessible au seul entendement. Rien de plus opposé que le monde et l'univers ; l'un mobile, changeant, imparfait, périssable ; l'autre éternel, immuable, « ayant son centre partout et sa circonférence nulle part. » Non pas que le monde soit contenu dans l'univers comme dans son récipient ; il y est comme dans sa cause, et l'on peut dire aussi que sa cause est en lui ; il en tire la vie, comme le corps tire de ses veines le sang qui le nourrit (*Dict. phil.*, Franck).

Extrait de l'opuscule de Troïlo : « La duplicità, il doppio valore dell' infinito è messo in chiara luce dal Bruno ; e se, analiticamente, ciò appare dalla dimostrazione dello Spaventa, meglio ed in maniera decisiva, risulta allorchè, sinteticamente, si consideri i caratteri capitali che il Filosofo attribuisce all' infinito — *l'immobilità* e *l'indifferenza* : *Immobilità*, non solo nel senso ordinario e relativo, che va opposto ad Aristotele, in quanto nessun filosofo o uomo ordinario si è sognato mai di ammettere l'universo infinito e insieme mobile, « il che certo è una « sciocchezza, anzi una irrazionalità, se pur per sorte non vogliamo far « concorrere in uno l'infinito moto e l'infinita quiete » (*a*) : chè, per vero, « il tutto continuo è immobile, tanto di moto circolare, il quale è « circa il mezzo, quanto di moto retto, ch'è dal mezzo, o al mezzo, « essendo che non abbia mezzo, nè estremo » (*b*). Ma altresì, immobilità, nel senso che l'infinito essendo tale, non può, sotto pena di annullarsi o negarsi, nè diminuirsi di qualche parte nè accrescersi di qualche cos' altro, dal punto di vista statico ; e dal punto di vista dinamico, esso è potenza infinita intensivamente ed estensivamente ; vero *in se*, che non ha alcun altro termine di dipendenza, di riferimento o di tendenza, nell' attuazione e svolgimento della sua potenza intrinseca. « Infinitum, quia « infinitum, maxime non nutat, non trepidat : infinitas enim est maxima « immobilitatis ratio, ideo infinitum seipsum firmare dicitur : quia ex « sua ratione habet, atque natura firmitatem. Quare (inquies) non defer- « tur ? ex intrinseca causa, respondebimus, quia infinitum est, quia non « habet extra se spacium, quia non habet terminum unde et quo feratur.

(*a*) *Del Infinito Universo e Mondi*, Dial. 2[e], Wagner II, p. 34-35.
(*b*) *Ibid.*, p. 49-50.

sciente d'un système réfléchi, mais bien plutôt comme un moment où un certain courant, influencé par une doctrine antérieure, a prédominé avec une netteté et une intensité évidente sur d'autres courants plus ou moins contradictoires, —

« Seipsum firmat igitur, quia ipsum est sibi ratio firmitatis : neque enim « vi, neque natura est alicubi, quia est universum et ubique » (a).

« *Indifferenza*, inoltre, giacchè un tale infinito non figurativo ed immaginativo, ma sostanziale e potenziale, infinito *actu*, come dice anche Spinoza, non può non essere che fondamentalmente e costitutivamente *omogeneo* e complessivamente *identico* (b).

« Onde risulta che l'infinità, per i suoi caratteri di immobilità e indifferenza, posti dal Bruno, si risolve nell' unità. « Infinitum est unum « idemque esse, totum indifferens in una substantia, unum ens » (c).

« A prescindere dai molti testi che si potrebbero addurre a questo proposito, percorrendo le opere bruniane, che si fermi alla prima parte del quinto dialogo *Della Causa Principio et Uno* può avere, in quella caratteristica e grande sinfonia di variazioni filosofiche, come le formule sintetiche e finali del rapporto fra infinità ed unità. — Queste si connettono, s' intrecciano, si confondono di maniera che difficile è seguire, in particolare, il passaggio dall' uno all' altro ; chè le fila per cui l'unità è infinità, sono le medesime per cui l'infinità è unità.

« Comunque, però, giacchè infinito non si deve intendere nel senso di aggiunzione ed estensione indefinita di finiti, il che ammetterebbe solo nell' infinito una *molteplicità* inesauribile e non necessariamente la *unità*, ma bisogna intenderlo in senso sostanziale e qualitativo, ecco che questo infinito si determina, per così dire, nella sua stessa unità.

« L'infinito si risolve nell' uno ; poichè esso è « termine di sorte che « non è termine ; è talmente forma che non è forma ; è talmente materia « che non è materia ; è talmente anima che non è anima ; *per il che è « tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno* »..... « Ne la « sfera medesima cosa è lunghezza, che larghezza e profondo, per che « hanno medesimo termine ; ma ne l'universo medesima cosa è larghezza, « lunghezza e profondo, per che medesimamente non hanno termine, e « sono infinite. Se non hanno mezzo, quadrante ed altre misure, se non « vi è misura, non vi è parte proporzionale, nè assolutamente parte, che « differisca dal tutto. Per che se vuoi dir parte de l'infinito, bisogna « dirlo infinito; s'è infinito, concorre in uno essere con il tutto : *dunque « l'universo è uno...* »

« Per che l'infinito è tutto quello che può essere, è immobile ; *per che « in lui tutto è indifferente, è uno...* » (d).

« Quest' infinito, dunque, non fatto di superficiali e figurative parti che si aggiungono con la immaginazione l'una all' altra, ma che ha la

(a) *Acrotismus*, art. XXIII, Ratio.

(b) E' appena necessario ricordare la confutazione che fa il Bruno della diversità costitutiva dell' universo, sia riguardo alle pretese distinzioni di alto a basso, grave e lieve, ecc. (*Ibid.*, p. 37, 38 ecc.), sia per quanto riguarda la sussostanza o materia.

(c) *Acrotismus*, art. XXI, Ratio.

(d) *Della Causa, Principio et Uno*, Dial. 5e, Wagner, p. 280-281. — Lagarde, p. 278-279.

il est permis de se ranger à l'interprétation de Tocco[1]. Notons pour mémoire que Bartholmess accorde une importance prépondérante à la première de ces périodes, et Brünnhofer à la seconde, sans peut-être démontrer suffisamment la légitimité historique de ces points de vue un peu exclusifs. En fait, comme on pourra s'en convaincre, Bruno ne s'est presque jamais départi du souple éclectisme qui répondait au tour même de son esprit, non moins qu'à la mentalité générale de la Renaissance. A travers son système se croisent les influences les plus diverses ; visiblement le Nolain avait beaucoup lu, peut-être sans méthode, et il se laisse guider par des réminiscences successives, qui souvent ne s'accordent guère. C'est ainsi que, dans ses livres, selon la remarque très juste de Bartholmess [2], on rencontre à peu près autant de passages en faveur du théisme, qu'en faveur du panthéisme ; parfois ce sont des formules vagues ou ambiguës qu'avec un peu de bonne volonté on peut interpréter dans l'un ou l'autre sens. Toutefois, dans le développement du système, il est tel ou tel moment où une tendance déterminée semble l'emporter sur les autres ; et c'est ce que nous tâcherons de préciser dans les pages suivantes.

Tout d'abord, et en particulier dans le *De Umbris idearum*, Bruno s'inspire de Platon et, plus encore, de Plotin. Il déclare que les idées sont les vraies substances permanentes [3] ; l'objet de la connaissance est de s'élever de la multiplicité confuse du sensible, du chaos des apparences jusqu'à l'unité qui constitue le fond des choses. Cependant, pour Bruno, les idées ne sont pas simplement les notions générales, l'universel logique

sua qualità propria nella identità ed indifferenza, diventa l'uno, è l'unità. Ed il pensiero di Giordano Bruno, riguardo all' infinito determinato più che nel suo *quantum*, nel suo *quale*, e risolventesi, così, nell' uno, trova singolare riscontro nella formula stringata che più tardi proporrà Galileo : « Se numero alcuno può dirsi infinito, questo è la *unità*. E vera- « mente in essa son *quelle condizioni e necessari requisiti del numero* « *infinito* » (*a*).

1. Le *Opere Latine di G. B.*, etc.

2. *Op. cit.*, II, 338, n. 1.

3. *De Umbris*, Int., I, Gfr., p. 301. Imbr., p. 20. — Int., XXX, Gfr., p. 314. Imbr., p. 38.

(*a*) Galilei, *Opp.*, vol. VIII, p. 83. Ed. r.

et abstrait : ce sont des concepts qui expriment la connexion réelle des phénomènes ; en sorte qu'au lieu d'une diversité informe de parties, malaisément intelligible à l'état d'isolement, nous obtenons un tout solide et cohérent. L'unité suprême, fin idéale de notre connaissance, n'est donc plus un terme lointain et peut-être chimérique, mais le principe de la liaison réelle et objective, réglée par des lois, qui, seul, rend intelligible l'enchaînement des phénomènes [1]. C'est, en somme, la notion de loi qui intéresse Bruno déjà orienté vers l'observation du physique et du concret. Au demeurant, comme dans la doctrine de Plotin, tout sort par émanation de l'éternelle substance, toujours égale et identique à elle-même, et que sa fécondité n'épuise point [2]. La matière est presque assimilée au néant [3] ; le corps est une chaîne pesante qui entrave l'âme dans son aspiration vers le bien absolu. Ce retour à l'unité divine, cette « conversion [4] » ascendante qui continue en sens inverse la procession descendante des êtres implique une théorie de la connaissance que Bruno emprunte à Plotin, à travers son traducteur Marsile Ficin et qui embrasse plusieurs degrés, depuis la purification morale jusqu'à l'extase. — Le *Sigillus sigillorum* conserve à peu près le même fond doctrinal, les mêmes images, la même terminologie. La réalité suprême (supra essentia), à qui il ne faut attribuer aucun prédicat et qui échappe à toute définition [5], a au-dessous d'elle « l'âme du monde », qui contient les raisons génératrices des choses : λόγοι σπερματικοί [6]. Au degré inférieur, la matière-ténèbre [7], d'où repart la conversion vers le

1. *De Umbris*, Int., VII, Gfr., p. 303. Imbr., p. 23. — Int., XIII, Gfr., p. 306. Imbr., p. 28.

2. *Ibid.*, Conç. X, Gfr., p. 319. Imbr., p. 45. — Conc. III, Gfr., p. 316. Imbr., p. 42. — Int., III, Gfr., p. 302. Imbr., p. 21.

3. *Ibid.*, Conc. II, Gfr., p. 316. Imb., p. 42. A rapprocher de Plotin, III, 6, 7. Creuzer, p. 566, 1.

4. *Ibid.*, Int., VII, Gfr., p. 303. Imbr., p. 23-24.

5. *Sigillus*, § 16, Gfr., p. 556 : « Itaque a mundo supremo, qui est fons idearum, in quo dicitur esse Deus, vel qui dicitur esse in Deo, descensus est ad mundum ideatum, qui per illum at ab illo dicitur esse factus... » § 30, Gfr., p. 562, 2e pars., § 11, Gfr., p. 589. Cf. Plotin, I, 7, 1. Creuzer, 121, 9, ἐπέκεινα οὐσίας (super essentiam, trad. Ficin).

6. *Ibid.*, 2e pars., § 3, Gfr., p. 583 (où il *cite* Plotin). A rapprocher : Plotin, IV, 3-10. Creuzer, p. 704,7 ; II, 3-13, Creuzer, p. 256, 12.

7. *Sigillus*, § 32, Gfr, p. 566. 2e pars., § 4, Gfr., p. 584.

principe premier, vers l'unité ineffable [1]. Mais, déjà, s'esquissent de légères critiques [2], s'amorcent de discrètes modifications. L'émanatisme de Plotin, qui, grâce au principe de perfection, maintient une distinction entre le monde intelligible et le monde sensible et qui, par suite, ne ruine pas explicitement la transcendance divine, le dualisme métaphysique, ne paraît plus assez homogène ou cohérent à Bruno qui n'hésite pas à invoquer, à exalter d'autres maîtres, Empédocle, Démocrite, Épicure [3] et qui, peu à peu, tend à substituer à l'émanatisme des *Ennéades* le monisme de Parménide [4]. Au lieu de la division en facultés inférieure et supérieure, qui morcelle d'une manière factice l'acte de la connaissance, au lieu de l'intellect extérieur à l'âme qu'il visite en quelque sorte et éclaire, Bruno est enclin à poser une seule faculté de perception, de pénétration et de compréhension de l'univers sensible, qui, à travers une continuité serrée de degrés, devient de plus en plus consciente, réfléchie et parfaite [5].

L'évolution annoncée par le *Sigillus* s'accentue nettement avec les *Dialogues italiens*, parus à Londres, et les *Œuvres latines*, immédiatement postérieures. Certes, dans ce que Tocco appelle la seconde phase de la spéculation brunienne, persistent encore des traces flagrantes du néo-platonisme : nous y retrouvons la transcendance de la cause première, dont

1. *Sigillus*, § 5, Gfr., p. 553 : « Ita singula quoque a perenni fonte 1) effluunt 2) nascuntur 3) dum originem suam repetunt, in eamdem refluunt. — § 16, Gfr., p. 556 : « Unde circuitu quodam fit a primo ad tertium discursus, et a tertio recursus ad primum, vel (si mavis) reflexione quadam a primo ad tertium fit descensus, a tertio ascensus ad primum per medium. »

2. § 31, Gfr., p. 562-63 : «... ambigunt... fallunt et falluntur Platonici... »

3. § 31, Gfr., p. 563-64.

4. § 34, Gfr., p. 568 : « Atque altius conscendentibus non solum conspicua erit una omnium vita, unum in omnibus lumen, una bonitas, et quod omnes sensus sunt unus sensus, omnes notitiae sunt una notitia, sed et quod omnia tandem, utpote notitia, sensus, lumen, vita, sunt una essentia, una virtus et una operatio. Essentia, potentia, actio, esse, posse et agere, ens, potens et agens est unum, ita ut omnia sint unum, ut bene novit Parmenides unum omne et ens. »

5. § 31, Gfr., p. 565. — § 33, Gfr., p. 566-7.

notre esprit est incapable de saisir la plénitude et dont il atteint seulement les effets dans le monde créé, en sorte qu'on ne peut guère dépasser au sujet de Dieu « la théologie négative » [1], — la doctrine capitale des trois hypostases (l'Un, l'In-

1. Cf. *Della Causa*, Wagner, p. 231-34 ; (L., 227-29 ; G., I, 168-170). — « Dics. Credete per questo, che chi conosce le cose causate e principiate, conosca la causa e principio ?

« Teo. Non facilmente la causa e principio prossimo, difficilissimamente, anco in vestigio, la causa e principio primo.

« Dics. Or come intendete che le cose, che hanno causa e principio primo e prossimo, siano veramente conosciute, se, secondo la raggione della causa efficiente (la quale è una di quelle che concorreno alla real cognizione de le cose), sono occolte ?

« Teo. Lascio che è facil cosa ordinare la dottrina demostrativa, ma il demostrare è difficile ; agevolissima cosa è ordinare le cause, circostanze e metodi di dottrine ; ma malamente glionstri metodici e analitici mettono in esecuzione i loro organi, principii di metodi e arte de le arti.

« Gerv. Com quei che san far sì belle spade, ma non le sanno adoperare.

« Pol. *Ferme.*

« Gerv. Fermàti te siano gli occhi, che mai le possi aprire.

« Teo. Dico però che non si richiede dal filosofo naturale che ammeni tutte le cause e principii ; ma le fisiche sole, e di queste le principali e proprie. Benchè, dunque, perchè dependeno dal primo principio e causa, si dicano aver quella causa e quel principio, tutta volta non è sì necessaria relazione, che da la cognizione de l'uno s'inferisca la cognizione de l'altro. Eperò non si richiede che vengano ordinati in una medesma disciplina.

« Dics. Come questo ?

« Teo. Perchè dalla cognizione di tutte cose dependenti non possiamo inferire altra notizia del primo principio e causa, che per modo men efficace che di vestigio, essendo che il tutto deriva dalla sua volontà o bontà, la quale è principio della sua operazione, da cui procede l'universale effetto. Il che medesmo si può considerare ne le cose artificiali, in tanto che chi vede la statua, non vede il scultore, chi vede il ritratto di Elena, non vede Apelle, ma vede lo effetto de l'operazione che proviene da la bontà de l'ingegno d'Apelle ; il che tutto è uno effetto degli accidenti e circostanze de la sustanza di quell' uomo, il quale, quanto al suo esserre assoluto, non è conosciuto punto.

« Dics. Tanto che conoscere l'universo, è come conoscer nulla dello esser e sustanza del primo principio, perchè è come conoscere gli accidenti degli accidenti.

« Teo. Cossì ; ma non vorei che v' imaginaste ch' io intenda in Dio essere accidenti, o che possa esser conosciuto come per suoi accidenti.

« Dics. Non vi attribuisco sì duro ingegno ; e so che altro è dire essere accidenti, altro essere suoi accidenti, altro essere come suoi accidenti ogni cosa che è estranea dalla natura divina. Nell' ultimo modo dire credo che intendete essere gli effetti della divina opera-

telligence et l'Ame) qui, d'une façon ininterrompue, épanchent leurs richesses sans s'appauvrir ni se mêler intimement aux existences issues de leur sein, — la distinction des intelligences humaines et des intelligences célestes qui, dans la hiérarchie spirituelle, sont placées entre nous et l'unité absolue de Dieu se pensant elle-même, — la série psychologique qui, partant de la perception des sens sur laquelle travaille l'imagination, aboutit à l'extase, à la contemplation, à la possession mystique du divin après avoir franchi de successives étapes : la raison discursive, l'intuition, l'illumination [1]. Nous y retrouvons surtout la théorie de l'Ame du monde [2] unifiant

zione ; li quali, quantunque siano la sustanza de le cose, anzi e l'istesse sustanze naturali, tutta volta sono come accidenti remotissimi, per farne toccare la cognizione appreensiva della divina sopranaturale essenza.

« Teo. Voi dite bene.

« Dics. Ecco, dunque, che della divina sustanza, sì per essere infinita, sì per essere lontanissima da quelli effetti, che sono l' ultimo termine del corso della nostra discorsiva facultade, non possiamo conoscer nulla, se non per modo di vestigio, come dicono i Platonici, di remoto effetto, come dicono i Peripatetici, di indumenti, come dicono i Cabalisti, di spalli o posteriori, come dicono i Thalmutisti, di specchio, ombra ed enigma, come dicono gli Apocaliptici. »

1. Wag., II, 18, 330-336, 360, 387-389, 425-26. — L., 307, 513, 641-647, 672, 700-703, 741-742. — G., I, 281, II, 333-342, 377, 414-16, 469-70.

2. *Della Causa*, Wag., I, 236-238 (L., 231-34 ; G., 173-177) : « L'intelletto universale è l'intima più reale et propria facultà et parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo ch' empie il tutto, illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene... Questo è chiamato da Pitagorici motore et esagitator dell' universo, come esplicò il poeta che disse :

totamque infusa per artus
Mens agitat molem et toto se corpore miscet.

Questo è nomato da Platonici fabro del mondo. Questo fabro, dicono, procede dal mondo superiore, il quale è affatto uno, a questo mondo sensibile che è diviso in molti, ove non solamente la amicizia, ma anco la discordia, per la distanzia delle parti, vi regna. Questo intelletto infondendo et porgendo qualche cosa del suo nella materia, mantenendosi lui quieto et immobile, produce il tutto. È detto da Maghi fecondissimo di semi o pur seminatore, perchè lui è quello che impregna la materia di tutte forme, et secondo la ragione et condizion di quelle la viene a figurare, formare, intessere con tanti ordini mirabili, li quali non possono attribuirsi al caso, nè ad altro principio che non sa distinguere et ordinare. Orfeo lo chiama occhio del mondo, perciò che il vede entro e fuor tutte le cose naturali... Da Empedocle è chiamato distintore... Plotino lo

et ordonnant tout ; artiste qui produit et développe du dedans les formes que prennent les phénomènes de la nature, force qui, avec son énergie totale, se manifeste dans chacune des parties

dice padre et progenitore... Da noi si chiama artefice interno, perchè forma la materia et la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda et esplica il stipe, da dentro il stipe caccia i rami, da dentro i rami le formate brance, da dentro queste ispiega le gemme, da dentro forma, figura, intesse come di nervi le frondi, gli fiori, gli frutti, et da dentro a certi tempi richiama gli suoi umori da le frondi et frutti alle brance, da le brance a gli rami, dagli rami al stipe, dal stipe alla radice... Or se credemo non essere senza discorso et intelletto prodotta quell' opra come morta, che noi sappiamo fengere con certo ordine et imitatione ne la superficie de la materia, quando scorticando et scalpellando un legno facciamo apparir l'effigie d'un cavallo, quanto credere debbiamo esser maggior quel intelletto artefice, che da l'intrinseco della seminal materia risalda l' ossa, stende le cartilagini, incava le arterie, inspira i pori, intesse le fibre, ramifica gli nervi, et con sì mirabile magistero dispone il tutto ? Quanto (dico) più grande artefice è questo, il quale non è attaccato ad una sola parte de la materia, ma opra continuamente tutto in tutto? Son tre sorte d'intelletto ; il divino che è tutto, questo mondano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto, perchè bisogna che tra gli estremi se ritrove questo mezzo, il quale è vera causa efficiente non tanto estrinseca come anco intrinseca de tutte cose naturali... *D.* Ma come può aver ragione di parte intrinseca, et non di parte estrinseca ? *T.* Dico che questo non è inconveniente considerando che l'anima è nel corpo, come nocchiero nella nave, il qual nocchiero in quanto vien mosso insieme con la nave è parte di quella, considerato in quanto la governa et move, non se intende parte, ma come distinto efficiente. Cossì l'anima de l' universo, in quanto che anima e informa, viene ad esser parte intrinseca e formale di quello ; ma, come che drizza e governa, non è parte, non ha raggione di principio, ma di causa. Questo ne accorda l'istesso Aristotele ; il qual, quantunque neghi l'anima aver quella raggione verso il corpo, che ha il nocchiero alla nave, tutta volta, considerandola secondo quella potenza con la quale intende e sape, non ardisce di nomarla atto e forma di corpo ; ma, come uno efficiente, separato dalla materia secondo l' essere, dice che quello è cosa che viene di fuora, secondo la sua subsistenza, divisa dal composto.

« Dics. Approvo quel che dite, perchè, se l'essere separata dal corpo alla potenza intellettiva de l'anima nostra conviene, e lo aver raggione di causa efficiente, molto più si deve affirmare dell' anima del mondo ; perchè dice Plotino, scrivendo contro gli Gnostici, che con maggior facilità l'anima del mondo regge l'universo, che l'anima nostra il corpo nostro ; poscia è gran differenza dal modo con cui quella e questa governa. Quella, non come alligata, regge il mondo di tal sorte, che la medesma non leghi ciò che prende ; quella non patisce da l'altre cose nè con l'altre cose ; quella senza impedimento s'inalza alle cose superne ; quella, donando la vita e perfezione al corpo, non riporta da esso imperfezione alcuna ; e però eternamente è congionta al medesmo soggetto. Questa poi è manifesto che è di contraria condizione ».

de l'univers [1], source d'un mouvement qui n'a rien d'aveugle, mais où se confondent, au point de s'identifier, mécanisme et téléologie, activité et finalité, — car c'est par l'intermédiaire de cette Ame du monde que la Providence divine assure l'existence des êtres particuliers, aiguille la volonté ou l'appétition de chacun d'eux sur les voies qui lui rendent possible sa conservation personnelle, empêche la désorganisation des systèmes célestes, élimine les combinaisons d'éléments qui ne seraient pas viables ou conformes à l'ordre.

Voilà le lien secret, ou plutôt le courant de dynamisme fécond, entre Dieu qui est tout, et les êtres particuliers, ou les intelligences individuelles qui « deviennent » dans le temps. Mais, de plus en plus, les réserves s'accusent, de plus en plus Bruno s'écarte de la vraie tradition néo-platonicienne. Peut-être le fait-il presque inconsciemment. Son éclectisme se per-

1. A propos de l'*âme du monde*, Bruno employait surtout le *De Umbris*, l'image de la « lumière ». Dans le *De Causa*, il emploie, de préférence, le « son », comme terme de comparaison. Cf. Wag., p. 246 (L., 242; G., 189). A rapprocher Plotin, *Ennéades*, VI, 4, 12, Creuzer, p. 1199, 7.

« Teo. Ie non saprei rispondere al tuo dubio, Gervasio, ma bene a quello di mastro Poliinnio. Pure dirò con una similitudine, per satisfar alla dimanda di ambi doi, perchè voglio che voi ancora riportiate qualche frutto di nostri raggionamenti e discorsi. Dovete dunque saper brevemente, che l'anima del mondo e la divinità non sono tutti presenti per tutto e per ogni parte, in modo con cui qualche cosa materiale possa esservi ; perchè questo è impossibile a qualsivoglia corpo e qualsivoglia spirto ; ma con un modo, il quale non è facile a displicarvelo altrimente se non con questo. Dovete avvertire, che, se l'anima del mondo e forma universale se dicono essere per tutto, non s'intende corporalmente e dimensionalmente ; perchè tali non sono ; e cossì non possono essere in parte alcuna ; ma sono tutti per tutto spiritualmente. Come, per essempio, anco rozzo, potreste imaginarvi una voce, la quale è tutta in tutta una stanza, e in ogni parte di quella ; perchè da per tutto se intende tutta ; come queste paroli, ch' io dico, sono intese tutte da tutti, anco se fussero mille presenti ; e la mia voce, si potesse giongere a tutto il mondo, sarebe tutta per tutto. Dico dunque a voi, mastro Poliinnio, che l' anima non è individua, come il punto ; ma, in certo modo, come la voce. E rispondo a te, Gervasio, che la divinità non è per tutto, come il Dio di Grandazzo è in tutta la sua cappella ; perchè quello, benchè sia in tutta la chiesa, non è però tutto in tutta, ma ha il capo in una parte, li piedi in un' altra, le braccia e il busto in altre e altre parti. Ma quella è tutta in qualsivoglia parte, come la mia voce è udita tutta da tutte le parti di questa sala. »

suade qu'il est facile de concilier avec Platon, Aristote, Empédocle et Anaxagore. Il lui arrive alors de verser dans le moule du vocabulaire néo-platonicien des notions qui s'accordent plus ou moins bien avec la philosophie plotinienne et qui, parfois, en sont la corruption ou la négation. Mais il lui arrive aussi d'accepter d'autres influences et de s'éloigner franchement des doctrines qu'il avait adoptées au début. Les idées ne sont plus des types transcendants, mais, comme dirait Aristote, des causes formelles, qui règlent et dirigent l'âme du monde dans ses opérations. L'opposition entre le monde sensible et le monde intelligible tombe désormais [1]. La matière n'est plus synonyme de non-être, de puissance obscure et stérile que seul le concours de l'acte est capable de vivifier. Elle est le corrélatif nécessaire de la forme ; ou mieux, elle subsiste sous l'incessant changement des formes [2]. Du grain de semence sort la tige ; de la tige, l'épi ; de l'épi, le pain ; du pain, le chyle ; du chyle, le sang ; du sang, le sperme ; du sperme, le fœtus ; du fœtus, un homme ; de l'homme, un cadavre ; du cadavre, de la

1. W., p. 237, 243, 245, 269 ; L., 232, 239, 241, 265 ; G., I, 175-6 ; 184-5 ; 188 ; 224.

2. W., 274-278 ; L., 271-276 ; G., 231-7 :

« Quella dunque che esplica lo che tiene implicato, dev' essere chiamata cosa divina e oltima parente, genetrice e madre di cose naturali, anzi la natura tutta in sustanza. Non dite e volete cosi, Teofilo ? — Certo.

« Teo. Essendo che la materia non riceve cosa alcuna da la forma, perchè volete che la appetisca ? Se, come abbiamo detto, ella manda dal suo seno le forme, e per consequenza le ha in sè, come volete che le appetisca ? Non appetisce quelle forme, che giornalmente si cangiano nel suo dorso ; perchè ogni cosa ordinata appetisce quello, dal che riceve perfezione. Che può dare una cosa corrottibile ad una cosa eterna ? una cosa imperfetta, come è la forma de cose sensibili, la quale sempre è in moto, ad un' altra tanto perfetta, che, se ben si contempla, è uno esser divino nelle cose, come forse volea dire *David de Dinanto, male inteso da alcuni che riportano la sua opinione ?*

« Dics... Non solamente secondo gli vostri principii, ma, oltre, secondo gli principii de l'altrui modi di filosofare, volete inferire che la materia non è quel *prope nihil*, quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione.

« Teo. Cossì è. La dico privata de le forme e senza quelle, non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce, ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da sè ; e come in questo emisfero la terra, la notte, è senza luce, la quale con il suo scuotersi è potente di racquistare. »

terre, etc... et le cycle se poursuit. Contrairement à l'art qui produit ses formes par la synthèse ou l'analyse des éléments matériels, la nature les engendre en développant ce qui est en elle à l'état de dispositions, en déployant ses virtualités. Ces formes ne lui sont donc pas imposées du dehors. Bien loin d'être une chose vile et méprisable, la matière, mère du Tout, substance universelle, est, pour employer une expression de Plotin, « une chose divine ». Mais que cette ressemblance d'expression, provenant d'une réminiscence fortuite, ne nous fasse pas illusion [1] ! Il ne faut pas davantage s'arrêter à certains vestiges de divisions scolastiques qui ne sauraient être mis en balance avec des affirmations significatives et souvent répétées dans les ouvrages de la seconde phase. Les autorités auxquelles Bruno se réfère, quelquefois un peu à l'aveuglette (mais ici, seuls le choix et l'intention comptent), ce sont, d'une part, David de Dinant, Averroès et Avicebron, de l'autre Démocrite et Épicure, c'est-à-dire, en somme, les philosophes qui ont le plus sûrement frayé la route au panthéisme et les

1. W., 274 et sq. ; L., 271-6 ; G., I, 231 et sq. — W., 251, 257 ; L., 247, 253-254 ; G., I, 197, 206 :

« Teo. Democrito dunque e gli Epicurei, i quali, quel che non è corpo, dicono esser nulla, per conseguenza vogliono la materia sola essere la sustanza de le cose ; e anco quella essere la natura divina ; come disse un certo arabo, chiamato Avicebron, come mostra in un libro intitolato *Fonte di vita*. Questi medesmi, insieme con Cirenaici, Cinici e Stoici, vogliono le forme non essere altro che certe accidentali disposizioni de la materia. E io molto tempo son stato aderente a questo parère, solo per questo che ha fondamenti più corrispondenti alla natura, che quei di Aristotele......

« Però si son trovati di quelli che avendo ben considerata la ragion delle forme naturali, come ha possuto aversi da Aristotele et altri simili, hanno concluso alfine che quelle non son che accidenti et circostanze de la materia, et però prerogativa di atto e di perfezione doversi riferire alla materia et non a cose de quali veramente possiamo dire che esse non sono sustanza, nè natura, ma cose della sustanza et della natura ; la quale dicono essere la materia, che appresso quelli è un principio necessario eterno e divino, come a quel Moro Avicebron che la chiama Dio che è in tutte cose.

« Teo. A questo errore sono stati ammenati quelli da non conoscere altra forma che l'accidentale ; e questo moro, benchè dalla dottrina peripatetica, nella quale era nutrito, avesse accettata la forma sustanziale, tutta volta, considerandola come cosa corrottibile, non solo mutabile circa la materia, e come quella che è parturita e non parturisce, fondata

représentants les plus qualifiés de l'atomisme. Pour lui[1], forme et matière ne sont que les deux aspects d'une même réalité, les deux éléments ou les deux manifestations inséparables du Tout ; activité actuante et réceptivité passive doivent nécessairement être réunies, à l'origine, dans le principe primordial qui, pour produire, n'a pas besoin d'une chiquenaude

e non fonda, è rigettata e non rigetta, la dispreggiò e la tenne a vile in comparazione della materia stabile, eterna, progenitrice, madre. E certo questo avviene a quelli che non conoscono quello che conosciamo noi. »

1. W., 260 et sq. ; L., 257 et sq. ; G., I, 211 et sq. :

« Dics. Or, per venire al nostro scopo, piacciavi apportar la distinta dottrina di questo principio.

« Teo. Certo, questo principio, che è detto materia, può essere considerato in doi modi : prima, come una potenza ; secondo, come un soggetto. In quanto che presa nella medesima significazione che potenza, non è cosa nella quale, in certo modo e secondo la propria raggione, non possa ritrovarse ; e gli Pitagorici, Platonici, Stoici e altri non meno l' han posta nel mondo intelligibile, che nel sensibile. E noi, non la intendendo appunto come quelli la intesero, ma con una raggione più alta e più esplicata, in questo modo raggionamo della potenza over possibilità. La potenza comunmente si divide in attiva, per la quale il soggetto di quella può operare ; e in passiva, per la quale o può essere, o può ricevere, o può avere, o può essere soggetto di efficiente in qualche maniera. De la potenza attiva non raggionando al presente, dico che la potenza, che significa in modo passivo, benchè non sempre sia passiva, si può considerare o relativamente o vero assolutamente. E cossì non è cosa di cui si può dir l'essere, della quale non si dica il posser essere. E questa sì fattamente risponde alla potenza attiva, che l' una non è senza l' altra in modo alcuno ; onde, se sempre è stata la potenza di fare, di produre, di creare, sempre è stata la potenza di esser fatto, produtto e creato ; perchè l' una potenza implica l' altra ; voglio dir, con esser posta, lei pone necessariamente l' altra. La qual potenza, perchè non dice imbecillità in quello, di cui si dice, ma piuttosto confirma la virtù ed efficacia, anzi al fine si trova che è tutt' uno e a fatto la medesma cosa con la potenza attiva, non è filosofo, nè teologo, che dubiti di attribuirla al primo principio sopranaturale. Perchè la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, nè tampoco poi che quella. Oltre, il possere essere è con lo essere in atto, e non precede quello ; perchè, se quel che può essere, facesse se stesso, sarebe prima che fusse fatto. Or contempla il primo e ottimo principio, il quale è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebe tutto, se non potesse essere tutto ; in lui dunque l'atto e la potenza son la medesima cosa. Non è cossì nelle altre cose ; le quali, quantunque sono quello che possono essere, potrebono però non esser forse, e certamente, altro, o altrimente che quel che sono ; perchè nessuna altra cosa è tutto quel che può essere. Lo uomo è quel che può essere ; ma non è tutto quel che può essere. La pietra non è tutto quello che può essere, perchè non è calci, non è vase, non è polve, non è erba. Quello che è

ni d'une matière extérieure à lui-même. En d'autres termes, la matière ou la forme sont les deux faces ou les deux attributs d'une seule et même substance, d'une puissance absolue qui se confond avec la Nature [1], que l'on peut aussi

tutto che può essere, è uno, il quale nell' esser suo comprende ogni essere. Lui è tutto quel che è e può essere qualsivogli' altra cosa, che è e può essere. Ogni altra cosa non è cossì. Però la potenza non è equale all' atto, perchè non è atto assoluto ma limitato ; oltre che la potenza sempre è limitata ad un atto, perchè mai ha più che uno essere specificato e particolare ; e, se pur guarda ad ogni forma e atto, questo è per mezzo di certe disposizioni e con certa successione di uno essere dopo l'altro. Ogni potenza dunque e atto, che nel principio è come complicato, unito e uno, nelle altre cose è esplicato disperso e moltiplicato. Lo universo, che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può essere, per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, alla quale non si aggionge e dalla quale non si manca, di tutta e unica forma : ma non è già tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà e individui : però non è altro che un' ombra del primo atto e prima potenza ; e pertanto in esso la potenza e l' atto non è assolutamente la medesima cosa, perchè nessuna parte sua è tutto quello che può essere. Oltre che in quel modo specifico che abbiamo detto, l'universo è tutto quel che può essere, secondo un modo esplicato, disperso, distinto. Il principio suo è unitamente e indifferentemente ; perchè tutto è tutto e il medesmo semplicissimamente, senza differenza e distinzione.

« Uno è quello che è tutto e può esser tutto assolutamente. Nelle cose naturali oltre non veggiamo cosa alcuna, che sia altro che quel che è in atto, secondo il quale è quel che può essere, per aver una specie di attualità; tuttavia nè in quest' unico esser specifico giamai è tutto quel che può essere qualsivoglia particulare. Ecco il sole : non è tutto quello che può essere il sole, non è per tutto, dove può essere il sole, perchè quando è oriente a la terra, non gli è occidente, nè meridiano, nè di altro aspetto. Or, se vogliamo mostrar il modo con il quale Dio è sole, diremo (perchè è tutto quel che può essere) che è insieme oriente, occidente, meridiano, merinoziale, e di qualsivoglia di tutti punti de la convessitudine della terra ; onde, se questo sole (o per sua revoluzione o per quella dela terra) vogliamo intendere che si muova e muta loco, perchè non è attualmente in un punto senza potenza di essere in tutti gli altri, e però ave attitudine ad esservi : se dunque è tutto quel che può essere, e possiede tutto quel che è atto a possedere, sarà insieme per tutto e in tutto ; è sì fattamente mobilissimo e velocissimo, che è anco stabilissimo e immobilissimo. Però tra gli divini discorsi troviamo che è detto stabile in eterno, e velocissimo che discorre da fine a fine. »

Sur le Dieu d'Aristote et le Dieu de Bruno, cf. les premiers chapitres du t. II, du *Telesio* de Fiorentino.

1. « Est animal sanctum, sacrum et venerabile mundus. » (*De Immenso*, l. V.) W., 260-262 ; L., 257-259 ; G., I, 211 et sq.

« Natura est Deus in rebus. »(*Spaccio*. W., II, 225 ; L., 529 ; G., II, 174.)

« Natura *aut* est Deus ipse, *aut* divina virtus in rebus ipsis manifesta »

nommer Dieu, et qui est la racine unique de l'Être, ou pour mieux dire, l'Être même.

A ce propos, Bruno se tient à égale distance de Parménide et d'Héraclite[1]. Selon lui, en Dieu, possibilité et réalité coïn-

Summa terminorum, Gfr., p. 495, cité par Brünnhofer, p. 153, n. 6.) Cette dernière formule trahit les hésitations de Bruno, sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Elle semble dire, avec Plotin, que Dieu n'est pas présent dans les choses par sa *substance*, mais par ses seules *puissances*.

Cf. *Cabala*. W., II, 277 ; L., 586 ; G., II, 254.

Cf. aussi Lasson, *G. B. von der Ursache, dem Princip und dem Einen*. Heidelberg, 1882, p. 172.

1. W., I, 264; L., 261 ; G., I, 217 : « Onde non fia difficile e grave di accettar al fine che il tutto, secondo la sustanza, è uno, come forse intede Parmenide, ignobilmente trattato da Aristotele. »

W., 280 et sq. ; L., 277 et sq. ; G., I, 239 et sq. :

« Teo. E dunque l' universo uno, infinito, inmobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l' atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo e ottimo ; il quale non deve posser essere compreso ; e però infinibile e interminabile, e per tanto infinito e interminato, e per conseguenza inmobile. Questo non si muove localmente, perchè non ha cosa fuor di sè, ove si trasporte, atteso che sia il tutto. Non si genera ; perchè non è altro essere, che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere. Non si corrompe ; perchè non è altra cosa, in cui si cange, atteso che lui sia ogni cosa. Non può sminuire o crescere, atteso che è infinito ; a cui come non si può aggiongere, cossì è da cui non si può suttrarre, per ciò che lo infinito non ha parte proporzionabili. Non è alterabile in altra disposizione, perchè non ha esterno, da cui patisca, e per cui venga in qualche affezione. Oltre che, per comprender tutte contrarietadi nell' esser suo in unità e convenienza, e nessuna inclinazione posser avere ad altro e novo essere, o pur ad altro e altro modo d'essere, non può esser soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, nè può aver contrario o diverso, che lo alteri, perchè in lui è ogni cosa concorde. Non è materia, perchè non è figurato, nè figurabile ; non è terminato, nè terminabile. Non è forma, perchè non informa, nè figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo. Non è misurabile, nè misura. Non si comprende, perchè non è maggior di sè. Non si è compreso, perchè non è minor di sè. Non si agguaglia ; perchè non è altro e altro, ma uno e medesimo. Essendo medesimo e uno, non ha essere ed essere ; e perchè non ha essere e essere, non ha parte e parte ; e per ciò che non ha parte e parte, non è composto. Questo è termine di sorte che non è termine ; è talmente forma, che non è forma ; è talmente materia, che non è materia ; è talmente anima, che non è anima : perchè è il tutto indifferentemente, e però è uno, l' universo è uno.

« In questo certamente non è maggiore l' altezza che la lunghezza e profondità ; onde per certa similitudine si chiama, ma non è, sfera. Nella sfera, medesima cosa è lunghezza che larghezza e protondo, perchè

cident. Fidèle à la conception animiste qui lui vient du platonisme, il ne se résout pas à regarder l'Un comme immobile : l'Être dure éternellement, identique à lui-même, mais cette permanence implique une perpétuelle activité qui, à nos yeux, se traduit par l'évolution de tout ce qui participe à la vie universelle. Toutes les antinomies, toutes les diversités de l'existence se résorbent en une harmonieuse unité, au sein de cette substance éternelle qui englobe tout et par rapport à laquelle les différences entre heure, jour, année et siècle, entre l'homme et la fourmi, entre l'abeille et l'étoile deviennent nulles et imperceptibles. Cette plénitude infinie reste inaccessible à notre

hanno medesimo termino ; ma nell' universo medesima cosa larghezza, lunghezza e profondo, perchè medesimamente non hanno termine e sono infinite. Se non hanno mezzo, quadrante e altre misure, se non vi è misura, non vi è parte proporzionale, nè assolutamente parte che differisca dal tutto. Perchè, se vuoi dir parte de l' infinito, bisogna dirla infinito ; se è infinito, concorre in uno essere con il tutto : dunque l' universo è uno, infinito, impartibile. E se ne l' infinito non si trova differenza, come di tutto e parte, e come di altro e altro, certo l' infinito è uno. Sotto la comprensione de l' infinito non è parte maggiore e parte minore ; perchè alla proporzione de l' infinito non si accosta più una parte quantosivoglia maggiore, che un' altra quantosivoglia minore ; e però ne l' infinita durazione non differisce la ora dal giorno, il giorno da l' anno, l' anno dal secolo, il secolo dal momento ; perchè non son più gli momenti e le ore che gli secoli, e non hanno minor proporzione quelli che questi a la eternità. Similmente ne l' immenso non è differente il palmo dal stadio, il stadio da la parasanga ; perchè alla proporzione de la inmensitudine, non più si accosta per le parasanghe, che per i palmi. Dunque, infinite ore non son più che infiniti secoli, e infiniti palmi non son di maggior numero che infinite parasanghe. Alla proporzione, similitudine, unione e identità de l' infinito non più ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo ; perchè a quello essere non più ti avicini con esser sole, luna, che un uomo, o una formica ; e però nell' infinito queste cose sono indifferenti. E quello, che dico di queste, intendo di tutte l' altre cose di sussistenza particulare. »

« ...Ma mi direste : perchè dunque le cose si cangiano ? la materia particulare si forza ad altre forme ? Vi rispondo, che non è mutazione, che cerca altro essere, ma altro modo di essere. E questa è la differenza tra l' universo e le cose de l'universo ; perchè quello comprende tutto lo essere e tutti i modi di essere : di queste ciascuna ha tutto l'essere, ma non tutti i modi di essere. E non può attualmente aver tutte le circostanze e accidenti, perchè molte forme sono incompassibili in medesimo soggetto, o per esserno contrarie, o per appartener a specie diverse ; come non può essere medesimo supposito individuale sotto accidenti di cavallo e uomo, sotto dimensioni di una pianta e uno animale. Oltre,

pensée discursive [1]. Nous ne pouvons nous en faire qu'une idée négative, en tâchant d'éliminer les différences et les oppositions. Bref, elle est objet de croyance. Ce n'est qu'à l'état de révélation dans la nature qu'elle devient objet de philosophie.

Cependant, une difficulté se dresse devant Bruno : comment la Divinité peut-elle être *à la fois* et possibilité et réalité, si elle est l'unité absolue ? N'est-ce point là rouvrir la porte au dualisme ? « Dans le monde fini, écrit Höffding, la possibilité et la réalité sont des choses distinctes et séparées ; il persiste donc une violente antinomie entre le monde fini et la substance éternelle, où l'antinomie entre la possibilité et la réalité n'existe

quello comprende tutto lo essere totalmente, perchè estra e oltre lo infinito essere non è cosa che sia, non avendo estra, nè oltra ; di queste poi ciascuna comprende tutto lo essere, ma non totalmente, perchè oltre ciascuna sono infinite altre. Però intendete tutto essere in tutto, ma non totalmente e omnimodamente in ciascuno. Però intendete come ogni cosa è una, ma non unimodamente. »

« L'uno ente summo, nel quale è indifferente l' atto dalla potenza, il quale può essere tutto assolutamente, ed è tutto quello che può essere, è complicatamente uno, inmenso, infinito, che comprende tutto lo essere, ed è esplicatamente in questi corpi sensibili e in la distinta potenza e atto, che veggiamo in essi. Però volete che quello che è generato e genera (o sia equivoco o univoco agente, come dicono quei che volgarmente filosofano e quello, di che si fa la generazione, sempre sono di medesima sustanza Per il che non vi sonerà mal ne l' orecchio la sentenza di Eraclito, che disse tutte le cose essere uno, il quale per la mutabilità ha in sè tutte le cose ; e perchè tutte le forme sono in esso, conseguentemente tutte le diffinizioni gli convegnono ; e per tanto le contradittorie enunciazioni son vere. E quello che fa la moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa, ma quel che appare, che si rapresenta al senso, ed è nella superficie della cosa. »

1. W., I, 263 ; L., 260 ; G., I, 215 :

« Dics. Questo atto absolutissimo, che è medesimo che l'absolutissima potenza, non può esser compreso da l' intelletto, se non per modo di negazione : non può, dico, esser capito, nè in quanto può esser tutto, inè in quanto è tutto : perchè l' intelletto, quando vuole intendere, gli fa mestiero di formar la specie intelligibile, di assomigliarsi, conmesurarsi ed ugualarsi a quella : ma questo è impossibile, perchè l' intelletto mai è tanto che non possa essere maggiore ; e quello per essere inmenso da tutti lati e modi non può esser più grande. Non è dunque occhio ch' approssimar si possa o ch' abbia accesso a tanta altissima luce e sì profondissimo abisso.

« Teo. La coincidenzia di questo atto con l' assoluta potenza è stata molto apertamente descritta dal spirto divino. »

pas. Si la substance éternelle, qui embrasse dans son unité (complicamente et totalmente) tout le fond de l'existence, est parfaite, quel sens donner alors au processus d'évolution qui progresse à travers l'ondoiement des contrastes et le passage continuel de possibilité à réalité ? Le développement fini n'est compatible avec l'idée de Dieu que si l'on reconnaît une imperfection ou un inachèvement originel (consistant en ce que le contenu existait *seulement* à l'état de complication et non d'explication), ou encore — avec Jacob Böhme — si l'on reconnaît une chute de la divinité. Böhme a le mérite de l'avoir vu clairement. Bruno oscille, sans bien s'en rendre compte lui-même, entre l'intuition mystique de l'unité et l'abandon enthousiaste à la multiplicité. Cependant, ce qui préoccupe le plus sa pensée, c'est la recherche de l'unité éternelle sous le développement ininterrompu et à travers toutes les oppositions [1]. Il renvoie à une série de « vérifications » empiriques de sa doctrine. La conversion continuelle de la matière en formes nouvelles est une expression de l'unité infinie qui ne peut se réaliser complètement par aucune forme individuelle. Ce n'est

1. W., I, 276; L., 273 ; G., I, 234 :

« Ma la natura de la sua materia fa tutto per modo di separazione, di parto, di efflussione, come intesero i Pitagorici, compreso Anassagora e Democrito, confirmorno i Sapienti di Babilonia. Ai quali sottoscrisse anco Mosè, che, descrivendo la generazione delle cose comandate da l' efficiente universale, usa questo modo di dire : Produca la terra li suoi animali, producano le acqui le anime viventi, quasi dicesse : producale la materia ; perchè, secondo lui, il principio materiale de le cose è l'acqua ; onde dice, che l'intelletto efficiente (chiamato da lui spirito) covava sopra l'acqui : cioè, li dava virtù procreatrice, e da quelle produceva le specie naturali, le quali tutte poi son dette da lui, in sustanza, acqui. Onde, parlando della separazione de' corpi inferiori e superiori, dice, che la mente separò le acqui da l' acqui, da mezzo de le quali induce esser comparuta l' arida. Tutti dunque per modo di separazione vogliono le cose essere da la materia, e non per modo di apposizione e recepzione. Dunque si de' più tosto dire, che contiene le forme, e che le includa, che pensare, che ne sia vota e le escluda.

« *Coincidenza* vuol dire *due* che divengono *uno* : e questo in Bruno, ad onta di ogni espressione, non ci è : in Bruno ci sono *due* cose che sono *uno*, che è quanto dire c' è solo l'*unità*, che è pure *infinità* ; e questo, non altro, è il fondamento del sistema del Bruno, come l'*uno* è il fondamento dell' edificio di tutta la cognizione naturale e divina. » Cf. *Proemiale Epistola* ad sig. Michel di Castelnovo (W., I, 210 ; L., 206 ; G., I, 136-7).

qu'au moyen d'un principe interne commun que des contraires tels que minimum et maximum, bonheur vertigineux et ruine soudaine, naissance et mort, amour et haine trouvent une transition. Grâce à des transitions continuelles, le degré de chaleur extrême est relié au degré de froid extrême, ce qui indique qu'au fond il y a un principe unique (observation dirigée par Bruno contre Telesio). Qui veut comprendre les plus grands mystères de la nature doit, d'une manière générale, considérer comment les contraires, dans leurs minima et dans leurs maxima, se convertissent les uns dans les autres. Partout les contraires agissent simultanément, et à l'analyse exacte il en ressort toujours un principe commun auquel chacun d'eux, pour sa part, fait remonter. Ce que Bruno démontre donc, c'est moins l'identité absolue des contraires que leur continuité. D'où, parfois, le caractère réaliste de sa doctrine, engageant à chercher tous les moyens termes et toutes les causes intermédiaires et à voir le but suprême dans ce qui permet leur combinaison et leur action commune. » Ce mélange de réalisme et d'idéalisme platonicien fait justement l'originalité du système de Bruno. Les théories précédentes conduisent Bruno à un état d'âme optimiste [1] : car si les désastres, les difformités, les souffrances troublent quiconque s'arrête aux apparences de monde sensible où les contraires ressortent en conflits violents, ces accidents disparaissent pour celui qui fixe son regard sur l'Être éternel, ou qui conçoit chaque chose individuelle à la place qu'elle occupe dans le merveilleux enchaînement du Tout.

Les écrits de Francfort représentent, selon Tocco, la troisième phase de la philosophie de Bruno. Au lieu de la triade néo-platonicienne : l'Un, l'Intelligence et l'Ame, Bruno en propose deux autres, entre lesquelles il semble flotter : 1° Dieu, la Nature et l'Intelligence. — 2° Dieu ou monade des monades, l'Ame qui n'est autre que le principe actif de la nature, et l'Atome qui en serait le substratum matériel [2]. Ces

1. Sur l'optimisme de Bruno, cf. *De Immenso*, V, IX, 19; XI, 13. — *Summa terminorum*, Gfr., p. 474-480. — *Del Infinito*, W., II, 13 ; L., 303 ; G., I, 273.

2. Cf. plus loin, les passages en question.

deux dernières triades ne diffèrent entre elles que par le troisième membre, mais la seconde serait encore moins plotinienne que la première. Ce qu'il faut noter, c'est que la Nature, loin d'être extérieure à la triade et d'apparaître comme une dégradation de son terme ultime, en fait désormais partie intégrante. Dieu est appelé, dans le *De Minimo*, tantôt monade, tantôt monade des monades [1]. Comment interpréter cette seconde expression, adoptée plus tard par Leibnitz? Signifie-t-elle que la monade suprême est tout à fait distincte des monades subordonnées, qu'elle produirait par une sorte de fulguration? Signifie-t-elle, au contraire, que cette monade suprême est, pour ainsi dire, l'âme et la substance des autres monades, de la même façon que l'Un est l'élément essentiel et constitutif de tout nombre? La première interprétation mènerait au dualisme et à la transcendance divine, la deuxième au monisme et à l'immanence. A notre avis, Bruno a assez clairement précisé son opinion par les mots qui suivent : « Deus est monadum monas, *nempe entium entitas* [2]. » Citons ces phrases assez catégoriques : « Aufer undique monadem, nusquam erit numerus, nihil erit numerabile, nullus numerator. Hinc optimus maximus, substantiarum substantia et entitas, qua entia sunt, monadis nomine celebratur. » En somme, Bruno qui, dans les ouvrages italiens de la précédente phase, appelait Dieu l'âme des âmes, ne modifie rien à son système en l'appelant ici monade des monades, c'est-à-dire, substance de toutes les substances particulières. « J'avoue sans peine, déclare Tocco [3], que Bruno a emprunté ce terme au vocabulaire néo-platonicien ; mais, si tant est qu'il y en ait encore trace, la transcendance n'est plus ici qu'une sorte de réminiscence livresque et non un concept bien déterminé qui s'accorderait avec les tendances actuelles de Bruno, entraîné vers le monisme des présocratiques. »

Alors que dans la seconde phase, il s'appesantissait de préférence sur l'enchaînement des êtres et des choses et sur la réciprocité d'action assurée par l'unité de la Substance, Bruno

1. I, I, p. 7 ; IV, p. 17.
2. *De Minimo*, éd. 1591, p. 17.
3. *Li op. lat. di G. B. confrontate...*, p. 353, n.

s'attache ici aux *éléments individuels* de la vie universelle, et s'efforce de mettre en relief l'original et le particulier ; car, dit-il, il ne se trouve pas deux choses, deux cas, deux moments qui soient entièrement semblables, et ce qui s'offre à nos yeux comme homogène et cohérent, consiste en corpuscules infiniment réduits, de même que le nombre se compose d'unités ; il faut, dans tout domaine, remonter aux éléments constitutifs, à ce qui ne se décompose pas, lorsque le phénomène, dans sa synthèse apparente, se décompose. L'atome [1] (ou le minimum, ou la monade) est ce qui n'a pas de parties, et aussi, ce qui constitue la première partie d'un phénomène. Bruno répète et tâche de démontrer que la division ne peut se continuer à l'infini, et il blâme sévèrement les physiciens aussi bien que les mathématiciens d'avoir cru le contraire [2]. C'est, pour lui, une grave erreur de supposer que, dans la série descendante des nombres ou des choses, on ne puisse parvenir à une limite extrême, ni atteindre ce qu'il nomme *minima realita*. Bruno invoque, à ce propos, l'autorité de Lucrèce et de ses prédécesseurs, Leucippe, Démocrite et Épicure [3]. Déjà, dans le *De Infinito Universo*, Bruno avait rendu hommage à Lucrèce et à Épicure qui avait soutenu contre Aristote l'infinité de l'espace. Le voici qui admet l'atomisme [4] et qui, par le fait même, repousse le principe capital du plotinisme : à l'origine, ce n'est plus l'Un, qui s'épancherait ensuite à travers la multiplicité des êtres ; c'est, de toute éternité, un nombre infini d'êtres irréductibles les uns aux autres, et dont chacun forme comme un tout complètement fermé et impénétrable. — Cependant, l'atomisme, chez

1. Il le distingue de l'Un (au sens pythagoricien), et du « germe » d'Anaxagore (*De Minimo*, I, I, p. 10 ; I, II, comment. du v. 1).

2. *De Minimo*, I, VI, 16 ; I, VII, v. 2 sq.

3. *De Minimo*, p. 10, 39, 44, 47, 50, 86, 87, 90, 102, 184.

4. *Del Infinito*, W., II, 65 ; L., 359 ; G., I, 355. — *Spaccio*, W., II, 155 ; L., 455 ; G., II, 72-73. — *Acrotismus*, art. VII, Gfr., 44 ; Fior., 100 (*De Minimo*, I, II, 26). — Mais, dans le *Della Causa* (W., 275 ; L., 272 ; G., I, 232-3), au lieu de déclarer : « Le cose grandi son composte de le piccole, et le piccole de le piccolissime, et queste degli individui e minimi », il affirme : « Onde al fine (dato che sieno innumerabili individui) ogni cosa è uno. » Dans le *De Minimo*, Bruno est bien plus catégorique, touchant la « minima realta ».

Bruno, ne se combine pas avec le mécanisme matérialiste : il s'allie, au contraire, de façon très étroite, au téléologisme que nous avons signalé dans la seconde phase [1] ; Bruno revient à son image favorite d'un embryon organique qui se développe progressivement, d'après un plan déterminé à l'avance. Le minimum n'est pas seulement parcelle de matière, il est aussi force active, centre d'énergie, et il porte en lui une disposition à tendre vers tel ou tel but. Ce but, c'est l'Ame du Monde [2] qui le fixe, cette Ame du monde régulatrice et providentielle dont nous avons parlé plus haut, et que Bruno n'a jamais complètement exclue de son système. En effet, dans cette transformation atomistique de la spéculation bru-

1. *De Minimo*, I, III, 22 :

Cujus vel minimum aut nullum est substantia corpus,
Quam non discindet naturai ulla potestas,
Fulmina quam non adtingunt, quam cuspide flammæ
Non violant atomam, ceu nec primordia queis est
Compactum corpus, quorum solum ordo locusque
Partisque officium semper variantur, et exstat
Immota omnino rerum substantia simplex.
Compositum porro nullum substantia vera est.

De Inmenso, V, VIII (Fior., I, II, p. 125-6) :

v. 19 Nam male adorta cito pereunt, tandemque necesse est
Materiæ pro sorte geri sic omnia, quamvis
Non certi actentur decretis efficientis.
v. 36 Sed non propterea rationis carpo elementa
Impia, Democriti adstipulatus sensibus, atqui hæc
Mentem alta agnosco moderantem cuncta paternam.

Et Bruno d'ajouter : « Ma non par ciò, io seguendo le escogitazioni di Democrito ammetto gli empi elementi (gli atomi puramente materiali), anzi invece riconosco che una alta mente li governi. » — *Ibid.*, V, III, 36 (Fior., I, II, p. 126) ; V, XI, 1 (Fior., I, II, p. 151) ; VI, X, 34 (Fior., I, II, p. 193). La nécessité ne s'oppose pas plus à la finalité dans la Nature qu'en Dieu même (*Del Infinito*, W., II, 26 ; L., 317 ; G., I, 293-4).

2. *De Minimo*, I, II, p. 10 (il reproduit l'image du « son » : commentaires au vers 29, c. III, l. I, p. 13 ; au c. VI, l. II, p. 74) : « Negativa quidem atoma natura duplex est, accidentalis nempe et substantialis. Prima ut vox, sonus et visibilis species, quæ tota sphæraliter sese explicitans est ubicumque est... Secunda ut dæmon seu anima quæ tota est in toto corpore, vel etiam in toto vitæ cujus vita vivimus, et in cujus esse sumus... Est deinde super hanc substantialis natura individua anima, quæ est in horizonte majori... Superior est anima synodi totius quæ est in universo. Suprema est animus animorum Deus. »

nienne, les deux concepts d'Ame du monde et de Matière ne subissent pas le même sort. Dès l'origine, la Matière est fractionnée en une pluralité d'atomes particuliers ; si bien qu'elle n'est, en définitive, qu'un simple total, une sorte de synthèse *a posteriori*. Au contraire, l'Ame du monde, qui doit assurer l'unité de la vie universelle et expliquer l'action réciproque des êtres individuels, demeure une réalité vraie et unique ; elle ne s'épuise pas, elle ne se perd pas en se dispersant à travers les monades particulières ; elle fait circuler à travers toutes ces monades la même vie, et, sur ce point, Bruno s'accorde avec Plotin. Ainsi, chacun des éléments constitutifs du monde est lié aux autres par une sympathie cachée et par la continuité d'un dynamisme profond ; il est comme un miroir réduit où se reflète l'univers ; il est ce que Leibnitz appellera un microcosme [1]. C'est dans ce sens que l'on peut dire que tout est dans tout. Pareillement, l'âme individuelle [2] n'est plus regardée par Bruno

1. Déjà, *Sigillus*, § 3, Gfr., p. 583 : « Quæ quidem rationes (ut et sentit Plotinus) in seminibus fingunt formantque universa, quasi exiguos quosdam mundos. Unde cum anima ubique præsens existat, illaque tota in toto et in quacumque parte tota, ideo pro conditione materiæ in quacunque re etiam exigua et abscissa mundum, nedum mundi simulacrum, valemus intueri, ut non temere omnia in omnibus dicere cum Anaxagora possimus. »

Della Causa, W., I, 241 ; L., 237 ; G., I, 182 : « Voi mi scoprite qualche modo verosimile, con il quale si potrebbe mantener l'opinione d'Anassagora che voleva ogni cosa essere in ogni cosa, per che essendo il spirito o anima o forma universale in tutte le cose, da tutto si può produr tutto. »

Spaccio, W., II, 113 ; L., 411 ; G., II, 12 : « In ogni uomo, in ciascun individuo si contempla un mondo, un universo. »

Lampas, III, 42 et 54. Sur ce point : Brünnhofer : G. Bruno' s Lehre vom Kleinsten als die Quelle der prästabilirten Harmonie von Leibniz. Leipzig, 1890, p. 32. — Tocco, *G. B., Op. ined.*, p. 52 sq.

2. Sur l'âme individuelle, cf. *De Minimo*, I, III (v. 13, 22, 50) :

Ergo animus circum minima adglomerando tomorum
Corpora, se velut involvit caeco ordine in illis,
Carcere fatali tamquam sibi membra figurans,
Ut mox se totum hoc corpus diffundat in omne,
Rursumque ex omni ac toto resopitu remigret
Spiritus expanso de stamine concitus in cor.

P. 13 : « Quare solum per individuam animæ substantiam sumus id quod sumus, quam circum, veluti centrum quoddam ubique totum, atomorum exglomeratio fit et agglomeratio... Nativitas ergo est expan-

comme un agrégat d'atomes très subtils, mais comme une monade *sui generis*, comme un centre d'organisation et de rayonnement que l'on peut localiser dans le cœur et qui, de là, tout en gardant son unité, exerce son action dans toutes les parties du corps, comme l'Ame du monde exerce la sienne dans toutes les parties de l'univers [1]. Si Dieu est la monade des monades, l'âme humaine est une monade en quelque sorte privilégiée. C'est en elle que la personnalité humaine plonge ses racines. Les différences individuelles et les inégalités que l'on constate entre les êtres et les choses dérivent précisément de la qualité de chaque monade, de la force plus ou moins grande qu'elle représente.

L'éther [2] « est la région immense dans laquelle se meut et vit le monde » ; il contient et pénètre toutes choses. Il est le « milieu » qui remplit l'espace, considéré comme le « corps » de l'âme cosmique. Il est, en quelque manière, le ciment unificateur, le tissu conjonctif des atomes qui, grâce à lui,

sio centri ; vita consistentia sphæræ ; mors contractio in centrum. »

« Est et *immortalitatis nostrae* validissimum argumentum, quod individua quae aedificat, agglomerat exglomeratque, ordinat, vivificat, movet, intexit, et ut mirabilis opifex tanto operi est præfecta, substantia minime deterioris debet esse conditionis (accidens utpote quoddam, entelechia, energia, harmonia et contemperamentum, ut omnium stupidissime definierunt Aristoteles et Galenus quam corpora quæ agglomerantur, exglomerantur, ordinantur, moventur, et in illius usum adsumuntur hæc quorum substantia vere est æterna. »

Della Causa, W., I, 243 ; L., I, 239 ; G., I, 186. — *De Monade*, c. II, (Fior., I, II, p. 367).

Il combat les définitions de Pythagore et d'Aristote : l'âme « harmonie » et « entéléchie » du corps.

a) Cf. *Spaccio*, W., II, 112 ; L., 410 ; G., II, 9-10 : « Non si può ammettere che « la natura più eccellente che impera, governa, presiede, muove, vivifica, invegeta, insensua, mantiene et contiene, sia, come vogliono certi stolti sotto nome di filosofi, un atto che risulta da l' armonia, simmetria, complessione, et in fine un accidente che per la dissoluzione del composto vada in nulla insieme con la composizione, più tosto che principio et causa intrinseca d' armonia, complessione et simmetria che da esso deriva. »

b) *Della Causa* (W., 238 ; L., 233 ; G., I, 177), à propos du νοῦς χωριστός d'Aristote, passage cité plus haut : « Questo ne accorda... »

1. Sur « l'âme-timonier » cf. *Lampas*, *Op.*, III, 342, 353. — *Eroici furori*, W., II, 316-17 ; L., 627 ; G., II, 314. — *Spaccio*, W., II, 113 ; L., 411 ; G., II, 11-12.

2. Sur l'éther, *De Minimo*, I, II, 10 (il complète Leucippe et Démocrite). — *De Immenso*, II, X, 65 ; IV, XIV, 1.

peuvent se combiner, s'associer les uns avec les autres, sous l'impulsion et sous la direction de l'Ame universelle. On s'est ingénié à découvrir en Bruno un précurseur du darwinisme [1]. « Chez lui, écrit Troïlo, tout procède du minimum ; tout se ramène au minimum, en une alternative éternelle de formation et de dissolution ; car le minimum est immortel comme est indestructible la substance de l'univers, qui n'est que la résultante ou la totalité de ces minima. Ainsi, l'univers n'est qu'une continuelle actuation des choses et des êtres, un passage du minimum au composé et au maximum, une série ininterrompue de distinctions et de formations ascendantes, une progression du moins parfait au plus parfait... L'inspiration de Bruno est nettement évolutionniste. » Brünnhofer a recueilli avec attention tout ce qui, dans l'œuvre du philosophe, est susceptible de légitimer une interprétation de ce genre. Après lui, Mondolfo [2] a mentionné comme des germes d'une conception évolutionniste un certain nombre d'idées plus ou moins familières à Bruno et plus ou moins importantes, selon qu'il s'agit de telle ou telle phase de sa spéculation : pérennité de la matière et de la force ; continuité des légères variations ou altérations qui, à travers l'immensité du temps, se traduisent par une différenciation de plus en plus marquée ; réintégration de la finalité dans le mécanisme par le principe de la survivance des êtres « les mieux adaptés » ; étroite parenté qui relie entre eux tous les êtres animés et qui repose sur leur identité substantielle ; transition naturelle de l'homogène à l'hétérogène, de l'indistinct, du simple au composé de plus en plus complexe, etc... Néanmoins, ce serait une exagération flagrante que de trop rapprocher Bruno du darwinisme, en franchissant les étapes intermédiaires. La plupart des notions où se retrouve cette tendance évolutionniste pourraient au besoin recevoir une inter-

1. Cf. Brünnhofer, *op. cit.*, p. 174 et sq. — *Acrotismus*, Gfr., p. 88, 108 ; Fior., p. 158, 186. — *De Minimo*, II, v, 72, 104. — *Cena delle Ceneri*, W., I, 192 ; L., 190 ; G., I, 115-6. — *De Monade*, II, v. 83. — *De Immenso*, III, IV, 24 ; VI, XVIII, 1.

2. *Cultura fil.*, article cité (résumé clair et vigoureux de la philosophie de Bruno).

prétation plotinienne. L'orthodoxie elle-même s'en accommoderait, du moment que, loin d'être inconciliables avec la croyance au Divin, elles impliquent un téléologisme intelligent, une sorte de plan providentiel.

Il ne semble pas que cette ébauche de transformisme ait particulièrement inquiété le tribunal qui a condamné Bruno. Comme nous l'avons vu à propos de certaines tentatives d'explication allégorique ou syncrétique de plusieurs dogmes essentiels du catholicisme, c'est bien plutôt, à notre avis, l'ambiguïté presque constante de son attitude trop délibérément éclectique [1] qui a dû donner à Bruno métaphysicien figure d'athée. Il n'a pas été malaisé d'extraire de ses œuvres des phrases ou des formules qui, isolées du contexte ou d'autres passages nettement contraires et qui leur auraient servi d'indispensable correctif, l'ont fait paraître digne du bûcher. Bruno, dans son désir de conciliation, s'imaginait que les divergences entre tel ou tel système se ramenaient à fort peu de chose, et que ces nuances devaient s'effacer aux yeux du penseur dominant de haut l'histoire des idées [2]. Par malheur, trop zélé

1. Brucker l'a justement observé (T. N. P. II, p. 12, 35, 38, 58) : Bruno est un éclectique ; il se rattache d'abord à l'Emanatisme ; mais il s'évertue à allier, tant bien que mal, aux Éléates, Démocrite et Epicure, à Pythagore, Copernic. Pris en bloc, son système annonce celui de Spinoza. Le seul tort de Brucker est peut-être de parer quelquefois Bruno des plumes du philosophe hollandais.

2. *Della Causa*, W., I, 233, 258-260 ; L., 229, 254-256 ; G., I, 170, 207-10 : « É cosa da ambizioso et cervello presuntuoso, vano et invidioso voler persuadere ad altri, che non sia che una sola via d'investigare et venire alla cognizione della natura, et è cosa da pazzo et uomo senza discorso donarlo ad intendere a sè medesimo. Benchè dunque la via più costante et ferma et più contemplativa et distinta et il modo di considerar più alto deve sempre esser preferito, onorato et procurato più, non per tanto è da biasimar quell' altro modo, il quale non è senza buon frutto, benchè quello non sia di medesmo arbore... Eccovi dunque come non è sorta di filosofia, che sia stata ordinata da regolato sentimento, la quale non contegna in sè qualche buona proprietà, che non è contenuta da le altre... Molto mi piacete et molto vi lodo, che sì come non sete così plebeio come Aristotele, non sete anco così ingiurioso et ambizioso come lui, il quale l'opinioni di tutti altri filosofi con gli lor modi di filosofare volse che fussero affatto dispregiate... Hanno dette molte buone cose gli Epicurei, benchè non s'innalzassero sopra la qualità materiale. Molte cose eccellenti ha dato a conoscere Eraclito, benchè non salisse sopra l'anima. Non manca Anassagora di far profitto nella natura, perchè non sola-

pour dégager les traits communs entre les doctrines successives, il oubliait *souvent* d'indiquer les principes ou les conclusions qui les séparaient les unes des autres. Il n'hésitait pas à mettre dans le même camp Anaxagore, Socrate, Platon, Hermès Trismégiste et les théologiens chrétiens, ou encore les platoniciens, certains péripatéticiens, les cabalistes, les talmudistes et les apocalyptiques. — Cette méthode le conduit à forcer et, par suite, à dénaturer trop fréquemment le sens des systèmes bien délimités ou les solutions apportées de part et d'autre aux problèmes capitaux de la métaphysique. Ce n'est qu'un jeu pour lui d'associer Parménide et Héraclite, d'assimiler à celle de Parménide la philosophie de Mélissus. Dès lors, comment s'étonner que Bruno, au cours des trois phases de sa spéculation, ait subi des influences très nombreuses, au point d'aboutir à l'atomisme dépouillé de son caractère matérialiste qui, pour lui, n'était pas en contradiction avec le monisme des Éléates ? « Il y a, écrit Tocco, deux espèces de monisme qu'il ne faut pas confondre : le monisme de l'être et celui de la qualité. Le premier n'admet qu'un seul être et considère la multiplicité comme une illusion, ou du moins, comme un accident transitoire de l'unique substance. Le second substitue à l'être unique une pluralité originaire d'êtres ayant tous la même

mente entro a quella, ma fuori, et sopra forse, conoscer voglia un intelletto, il quale medesmo da Socrate, Platone, Trimegisto et nostri Teologi è chiamato Dio. Così niente manco bene può promovere a scoprir gli arcani della natura uno che comincia dalla ragione esperimentale di semplici (chiamati da loro) che quelli che cominciano dalla teoria razionale. Et di costoro non meno chi da complessioni, che chi da umori, et questo non più che colui che descende da sensibili elementi, o più da alto quelli assoluti, o da la materia una, di tutti più alto et più distinto principio ; perchè talvolta chi fa più lungo cammino, non farà però sì buono peregrinaggio, massime se il suo fine non è tanto la contemplazione quanto l'operazione. Circa il modo poi di filosofare non men comodo sarà di esplicar le forme come da un implicato, che distinguerle come da un caos, che distribuirle come da un fonte ideale, che cacciarle in atto come da una possibilità, che riportale come da un seno, che dissotterrarle alla luce, come da un cieco et tenebroso abisso, perchè ogni fondamento è buono, se viene approvato per l'edificio, ogni seme è convenevole, se gli arbori et frutti sono desiderabili. »

Cf. aussi, préface du *De Umbris* (Gfr., p. 299 ; Imbr., p. 18). — *De Minimo*, I, x, 1, p. 41-42. — *Acrotismus* (art. III, Gfr., 40, 41. Fior., 96 et 97 ; — art. IV, Gfr., 42, Fior., 98).

nature, matérielle d'après les uns, spirituelle d'après les autres. Or, le même système, moniste par rapport au concept de l'être, peut ne l'être plus par rapport au concept de la qualité, et réciproquement. Ainsi, Spinoza, bien qu'il défende le monisme de l'être, reste dualiste en ce qui concerne la qualité, car il tient les deux attributs, la pensée et l'étendue, pour deux choses irréductibles qui ne peuvent ni sortir l'une de l'autre ni être résorbées l'une dans l'autre. En revanche, Leibnitz est pluraliste : au lieu de la substance unique de Spinoza, il pose une infinité de substances primitives ou monades ; mais, relativement à la qualité, il est plus moniste que Spinoza, car il n'établit pas de distinction entre la pensée et l'étendue, persuadé que la pensée existe dès l'origine et que l'étendue en procède. Bruno ne s'est pas embarrassé d'une pareille analyse et, peut-être inconsciemment, il a oscillé du monisme de l'être au monisme de la qualité... Convient-il de reconnaître comme primitif un seul être ou un plus grand nombre d'êtres? C'est pour lui une question accessoire. L'essentiel, selon lui, c'est que tous les êtres soient tirés du même creuset, émanent de la même substance ; qu'en un sens, plantes, animaux, minéraux soient tous regardés comme des monades, animées de sentiment et exerçant sur le corps où elles sont enfermées leur action plastique, conformément aux desseins mystérieux de la nature divine. »

Cette intuition animiste, qui préside à tout le système de Bruno et à laquelle il rattache tant bien que mal les doctrines les plus diverses, se subordonne-t-elle à la conception d'un Dieu extérieur et supérieur au monde créé ; *sauvegarde-t-elle, à l'instar du plotinisme, le principe de perfection ?* C'est là, il est permis de l'affirmer sans paradoxe, le nœud du problème. Or, le résultat le plus clair de la méthode éclectique et des perpétuelles oscillations de Bruno, c'est que chaque critique peut, non sans vraisemblance, répondre à cette question d'une manière affirmative ou négative, selon qu'il se reporte plus spécialement à tel ou tel ouvrage du philosophe, à telle ou telle phase de sa spéculation. Bartholmess et Brünnhofer sont d'accord pour constater qu'il est facile d'opposer à beaucoup de passages empreints du caractère panthéistique d'autres

développements où Bruno fait ouvertement profession d'athéisme. Quoiqu'il ait affecté de le désavouer non sans brutalité, dans ses derniers écrits [1], Bruno n'a jamais rompu complètement avec le néo-platonisme qui a laissé des traces dans presque tous ses livres. Est-il un seul de ses ouvrages qui ne contienne aucune déclaration spiritualiste et théiste ? Ce théisme latent, Ritter et Carrière se sont évertués à le mettre en relief ; le second n'a pas craint, pour mieux démontrer sa thèse, d'attribuer à Bruno des expressions qui auraient mieux convenu à certains membres de la « droite hégélienne ». Brünnhofer a observé avec justesse que le Dieu du spiritualisme traditionnel est, en quelque sorte, déplacé ou superflu dans la métaphysique de Bruno, parce qu'il ne servirait même pas à donner, comme le moteur immobile d'Aristote, l'impulsion initiale à la matière. — Bruno fait-il table rase du principe de perfection ? Il serait hardi d'en décider, même en distinguant les phases de son système ; car, loin de progresser toujours dans un même sens, Bruno retourne parfois en arrière pour se corriger ou se contredire et, parfois aussi, il se borne à des approximations, soit qu'il juge plus prudente cette façon de procéder, soit que son esprit, en fermentation et d'un tour à la fois lyrique et symbolique, soit incapable de produire une formule serrée et définitive. On nous excusera de citer ici, directement, le texte original, qui, du reste, — écrit en italien ou en latin, — demeure aisément intelligible : une traduction risquerait de ne point rendre exactement le sens ou la portée de certaines expressions qui, en s'opposant ou en se juxtaposant, se précisent les unes les autres : « Talmente dunque quel Dio, proclame l'auteur du *Spaccio* [2] (quel *primo principio* a cui *la Cabala degli Ebrei attribuisce un nome ineffabile*, l'uno di Plotino) quel Dio come absoluto non ha che far con noi, ma per quanto si comunica alli effetti della natura et è più intimo a quelli che la natura istessa, di maniera che se lui non è la natura stessa, certo è la natura de la natura et è l'anima dell' anima, se non è l' anima stessa... Conoscevano

1. Cf. par exemple : *De Immenso*, VIII, IX, 1 (v. 8-28) ; VIII, X, 1 (v 33-59) (Fior., I, II, p. 310-312).
2. W., II, 228 ; L., 533 ; G., II, 179.

quei savi Dio essere ne le cose, e la divinità latente nella natura, operandosi e scintillando diversamente in diversi soggetti, e per diverse forme fisiche con certi ordini venire a far partecipi di sè, dico de l' essere, de la vita et intelletto, e però con li medesimamente diversi ordini si disponevano a la recezione di tanti e tai doni, quali e quanti bramavano. » Dans le *Cena delle Ceneri*, nous lisons[1] : « Cossì conoscemo tante stelle, tanti astri, tanti numi, che son quelle tante centenaia de migliaia, ch' assistono al ministerio e contemplazione del primo, universale, infinito ed eterno, efficiente. Non è più impriggionata la nostra raggione coi ceppi de' fantastici mobili e motori otto, nove e diece. Conoscemo, che no è ch' un cielo, una eterea reggione immensa, dove questi magnifici lumi serbano le proprie distanze, per comodità de la participazione de la perpetua vita. Questi fiammeggianti corpi son que' ambasciatori, che annunziano l' eccellenza de la gloria e maestà de Dio. Cossì siamo promossi a scuoprire l' infinito effetto dell' infinita causa, il vero e vivo vestigio de l' infinito vigore ; e abbiamo dottrina di non cercar la divinità rimossa da noi, se l' abbiamo appresso, anzi di dentro, più che noi medesmi siamo dentro a noi ; non meno che gli coltori degli altri mondi non la denno cercare appresso di noi, l'avendo appresso e dentro di sè, atteso che non più la luna è cielo a noi, che noi alla luna. » Dans le dialogue *Della Causa*[2] : « ...Consideriamo del principio e causa, par quanto, in vestigio, o è la natura istessa, o pur riluce ne l' ambito e grembo di quella... L' efficiente fisico universale è l' intelletto universale chè è l' intima, più reale e propria facultà e parte potenziale de l' anima del mondo... L' uno ente summo, nel quale è indifferente l' atto dalla potenza, il quale può essere tutto assolutamente, ed è tutto quello che può essere, è complicatamente uno, inmenso, infinito, che comprende tutto lo essere, ed è esplicatamente in questi corpi sensibili e in la distinta potenza e atto, che veggiamo in essi. » Dans le *De Minimo*[3] : « Mens super omnia

1. Édition Gentile, I, p. 24. W., I, 130 ; L., 127-8.
2. *Op.*, W., I, 234, 235 et sq., 275 ; L., 229-30, 230 et sq., 272-3 ; G., I, 171-2, 173, 233.
3. *De Minimo*, I, I, p. 7.

Deus est ; mens insita omnibus natura ; mens omnia pervadens ratio. Deus dictat et ordinat ; natura exequitur atque facit ; ratio contemplatur et discurrit. Deus est monas omnium numerorum fons, simplicitas omnis magnitudinis et compositionis substantia, et excellentia super omne momentum innumerabile, immensum. Natura est numerus numerabilis, magnitudo mensurabilis, momentum attingibile. Ratio est numerus numerans, magnitudo mensurans, momentum æstimans... » C'est là, fait remarquer Tocco, le commentaire d'un texte en vers où il n'y avait pas trace du « mens *super* omnia » :

Ut mens naturæ subjectis *insita rebus*
Momentis graduanda suis depromit, et aptis
Ordinibus conflans, numeris discriminat alte,
Sic rationis opus, sic vivida vis aciei
Humani sensus partes, quibus applicet illis,
Mensuras quibus expendat, præconcipit ipsis
In foribus.... ....

Il est vrai que, plus loin, nous trouvons : « Deus dicitur esse ubique et nusquam, infra omnia fundans, supra omnia gubernans. » Dans le *De Monade* [1], nous relevons tour à tour ces formules :

Ut trias in specie generali perficit omne
Quod venit in lucem, quæ et productoribus primum est
Mens, Intellectus genitus, Nexusque duorum ;
Nempe Bonum, atque Boni genitus, mundanaque vita etc...
...Distinctum est Minimum sustentans omnia solum,
Non aliud magnum est infinite omnia adæquans,
Præsidet heic Natura parens, Violentia, Fatum.
Spectandum, Formidandumque, ultroque Petendum
Efficiunt Totum Casus, Natura, Voluntas.

Le *De Immenso* [2] renferme, touchant la question qui nous occupe, plusieurs passages intéressants :

Ergo, age, comprendas ubi sit Natura Deusque,
Namque ibi sunt rerum caussæ, vis principiorum

1. *De Monade*, IV, 19 et 52.
2. *De Immenso*, VIII, x, 1 (Fior., I, II, p. 312).

Sors elementorum, edendarum semina rerum,
Formæ exemplares, activa potentia promens
Omnia, substantis celebrataque nomine primi :
Est quoque materies passiva potentia substans,
Consistens, addens, veniens quasi semper in unum ;
Nam minime tanquam adveniens formator ab alto
Adstat, ab externis qui digerat, atque figuret...
.... Prudentia mira
Est quibus ingenita species, formiculæ, apesque
Sollicitæ, exemplar queis nullum panditur extra...
Nam plusquam præsens, natura est insita rebus,
A nihilo distans, quoniam nil distat ab esse,
Præterquam falsum, nunquam, nusquam, nihilumque ;
Et rerum facies dum tantum fluctuat extra,
Intimius cunctis, quam sint sibi quæque, vigens est
Entis principium, cunctarum fons specierum,
Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Oratio, Ordo.

Cette force créatrice et organisatrice, qui est immanente aux choses, resplendit mieux à travers le *Cosmos* que dans les « tristes mystères des modernes nécromants » : c'est là, on le devine, une pointe dirigée contre le culte chrétien. Finissons par quelques citations extraites du *Summa Terminorum Metaphysicorum*, dont l'importance ne saurait échapper à quiconque essaye de préciser le vocabulaire de Bruno. Le philosophe y envisage Dieu par rapport aux principales notions de la métaphysique ou de la morale, ce qui est une excellente méthode pour définir avec une clarté croissante, ou tout au moins, pour déterminer par une analyse de plus en plus approfondie, l'idée de Dieu. Éd. Gfrörer, p. 473 : De Deo seu mente. I, *Substantia*. Deus ergo est substantia universalis in essendo, qua omnia sunt, essentia omnis essentiæ fons, qua quidquid est, est, intima omni enti, magis quam sua forma et sua natura unicuique esse possit. Sicut enim natura unicuique fundamentum entitatis, ita profundius naturæ uniuscuiusque fundamentum est Deus.

P. 474 : *Bonitas*. Cujus bonitate omnia sunt bona, sicut ejus veritate omnia vera, ut proxime dictum, mutatis trantum modo dictionibus. *Principium*... a quo vis et effectus principiandi demanat.

P. 476 : *Perfectio.* Quæ omnia ita sunt constitua, ut melius non ullo pacto constitui possint et ordinari... juxta quem sensum dictum est a Mose : omnia esse valde bona...

P. 477 : *Voluntas.* Hac cognitione et luce prævia... succedit actus illius voluntatis omnia perficientis et ad bonum optimumque finem dirigentis. P. 480 : Ipse solus ultimus est finis simplicer, ad quem omnia tandem ordinantur.

P. 475 : ...Causa omnium causarum efficiens. P. 477 : Actio illius, ut consequitur essentiam atque potentiam, est infinita et subjectum requirit infinitum, quam quidem esse necesse est, ut omnes tum theologi tum principes philosophantes intelligunt, sed illius actum quidem collocant in ipsa divinitate, ut infinitum patrem infinitum generare filium asserant, nempe infinitam mentem, infinitum intellectum, et ex hac relatione patris et filii cognoscentis et cogniti... sequatur infinitus ille amor, *utriusque nexus.*

P. 475 : *Elementum.* Elementorum ordinator, dispositor, compositor et distinctor. *Materia.* Cujus operationi universalis materia subest.

P. 488 : *Motus.* Substantia omnino immobilis, nullis vicessitudinibus obnoxia, quam consequitur ejusdem generis potentia et actio. Licet enim quædam fieri videamus, quæ prius non erant, et ipse mundus, ut creditur, ex nihilo noviter sit productus, ex hac effectuum mutatione et novitate actionis illius et potentiæ mutatio non arguitur, quandoquidem supra omnem motum et omnem vicissitudinem motor ille immobilis in æternitate existit.

P. 490 : *Terminus.* Sicut in Deo non est motus, ita etiam in suis operibus non est ratio termini a quo, et termini ad quem, sed quia est supra omnem motum et omne tempus, ipse potius est terminus motus et temporis.

P. 482 : *Conceptio.* Sicut ad illum non datur accessus, neque adhæsio, neque aperta visio, neque comprehensio, ita neque conceptio. *Nomen.* Innominabilis est.

P. 495 : *Intellectus seu Idea.* Vulgata est comparatio apud Platonicos ex Ægyptiorum disciplina, qua divinitas triadem quamdam supranaturalem complectatur in unitate, quemadmodum in sole est substantia, lux et calor... Ita in divinæ

substantiæ simplicitate hæc tria possumus contemplari secundum similitudinem, ut in ea sit substantia... comparata luci est intelligentia, quæ et supra res una est et in rebus omnibus una ; est et amor seu pulchritudo, alia idealis supersubstantialiter supra res, alia in rebus omnibus.

P. 496 : Intelligentia ergo est divina quædam vis, insita rebus omnibus cum actu cognitionis, qua omnia intelligunt, sentiunt et quomodocunque cognoscunt. Neque enim sine cognitione eaque altissima atque profundissima a subjectis istis non remota, ubique usque adeo mirabili architectura nascuntur animali, plantæ et alia heterogenea corpora... Neque enim sine aliquo sensu vel cognitione (quam radius philosophantes non percipiunt) vel ipsæ aquæ guttæ in rotundum et in sphæram, quo pro viribus conserventur, conglobantur ; frondes, membranæ et festucæ ab igne exsiliunt et contrahuntur, quasi contrarium effugentia. Hæc est sensus quædam participatio et universalis intelligentiæ per universum propagatæ effectus, quem consequitur affectio et inclinatio, defectio et declinatio, amicitia et lis in rebus omnibus. »

Comme on le voit, Bruno offrait à ses critiques et à ses juges un très grand nombre de passages concernant la Divinité. Malheureusement, parmi ces textes, les uns, plus spécialement ceux qui appartenaient aux ouvrages de la seconde phase, accusaient une orientation nettement moniste ; les autres présentaient un mélange d'expressions approximatives que Bruno regardait peut-être comme des équivalents, mais qui, en réalité, pouvaient être interprétées dans des sens fort divers. Rien d'étonnant, selon nous, à ce que les commissaires de l'Inquisition, chargés de glaner les erreurs éparses dans les écrits de Bruno, leur aient attribué de préférence un sens hétérodoxe [1], soit que la tendance générale de la philo-

1. Sur l'orthodoxie de Bruno, voici l'opinion de B. Spaventa (*op. cit.*, 1867). On verra aisément en quoi elle diffère de nos conclusions : « L'ortodossia di Bruno è meno che semplice apparenza. I complimenti che ei fa alla fede ed alla teologia paiono un po' simili a quelle proteste di rispetto e riverenza, colle quali una certa diplomazia si presenta innanzi

sophie brunienne impliquât, aux yeux de ces commissaires, une telle signification, soit qu'il leur parût plus prudent de faire jaillir, en quelque sorte, le venin dissimulé dans telle phrase ambiguë et douteuse. En somme, l'Église refusa de s'accommoder, non seulement de l'allégorisme et du syncrétisme que Bruno rêvait d'introduire dans l'explication de certains dogmes, mais encore de l'éclectisme ondoyant qu'il affectait dans les questions de métaphysique et de théodicée, et qui, parfois, l'avait entraîné à des hérésies flagrantes, déjà condamnées par l'autorité ecclésiastique, comme celles de David de Dinant [1], un des maîtres ou des précurseurs qu'il avait eu la témérité d'invoquer. Si bien que l'éclectisme de Bruno, loin de le protéger contre la persécution, contribua vraisemblablement à sa perte. Ce fut en vain que, devant le tribunal, il s'efforça de mettre en lumière, une fois de plus, le double point de vue [2] d'où l'on pouvait, d'après lui, considérer la divinité : « In

al Papato, e lo prega di non pensar più alle cose di questo basso mondo e di levarsi l' incomodo del temporale.

« I filosofi di quel tempo, specialmente gli italiani, usciti appena in più spirabil aere dalle profonde e oscure regioni del medio evo, erano pur costretti a fare i diplomatici colla loro antica signora, la teologia ; e Bruno non era il più accorto nè il più prudente tra loro, come si vede dal suo tragico destino. Essi dicevano a' teologi : « a voi il cielo, a noi « la terra ; a voi il sovrintelligibile, a noi l'intelligibile : a voi la *fede*, a « noi la *verità*. Bruno infatti dà al teologo l'appellativo di fedele, al « filososo di vero ».

« ... La fede e quindi la teologia, che pel Cusano sono insieme un « primo motivo ed un' ultima conseguenza della investigazione filoso- « fica — *fides quærens intellectum*, ecc. — per Bruno sono come qual- « cosa ch'ei si lascia indietro nel suo cammino ; un *caput mortuum*, che non gli serve a nulla. »

« ... L'ideale di Bruno... non è il Dio astratto puramente estramon- « dano de' teologi, che egli ha abbandonato, ma il Dio vivo e essenzial- « mente creatore o l'infinito Spirito, a cui la mente non può salire che « mediante la contemplazione della infinita Natura. »

1. Sur Amaury de Chartres et David de Dinant, cf. notre appendice.

2. *Documenti*, p. 26. Cf. aussi *Summa terminorum*, éd. 1609, p. 97 : « Differt hæc fides theologica a philosophica, quia hæc per naturalia et nobis innata hominem in suis naturalibus et per sua naturalia perficiendum assumit, illa vero per supranaturalia principia ad supernaturalem finem manuducit, si ipsa est in negotio veritas divina, non autem sub usurpato nomine dæmonum vel hominum impostura. » Cf. de même *Oratio Valedictoria*, éd. Fior., I, I, p. 13.

questo universo metto una providenza universale, in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta, et si move, e sta nulla perfezione, e la intendo in due maniere, l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, tutta in tutto, et tutta in qualsivoglia parte, et questo chiamo natura, ombra, vestigio della divinità, l'altro nel modo ineffabile col quale Iddio per essentia, presentia et potentia è in tutto e sopra tutto, non come parte, non come anima ma in modo inesplicabile. » L'Église accepta d'autant moins cette distinction entre la conception philosophique et la conception théologique que, par ailleurs, ainsi que nous l'avons montré, Bruno ne lui avait pas épargné ses railleries irrespectueuses et avait ébranlé certains articles essentiels de la foi catholique [1]. Contraint de « choisir » enfin entre les deux pôles de sa pensée, Bruno eut le courage d'opter en faveur de la conception philosophique. Ainsi, il signait lui-même son arrêt de mort, mais il indiquait en même temps ce qui lui apparaissait comme le fond durable [2], précieux et personnel de son système : l'intuition panthéistique d'un Être infini qui serait le principe interne du mouvement et de la vie.

1. Ajoutons quelques détails à ceux que nous avons donnés plus haut. Il déclare impossible un déluge *universel* (*Spaccio*, W., II, 235 ; L., 540). Vinci le jugeait fort « invraisemblable » (*Codex Atlant.*, 155 r°). Bruno doute qu'il y ait eu un seul Adam. En tout cas, il interprète la tradition hébraïque tantôt dans un sens monogénistique (*Spaccio*, W., II, 235 ; L., 541), tantôt dans un sens polygénistique (*De Monade*, IV, 115 ; *De Immenso*, VII, XVIII, p. 282).

Sur les *miracles*, cette note, un peu indulgente, de Tocco : « Egli è vero, come osserva il Brunnhofer (p. 231), che Momo nello *Spaccio* (II, 239) deride i miracoli, chiamandoli doni soprannaturali « di saltare sopra l'acque, di far ballare i granchi, di far fare capriole a' zoppi, far vedere le talpe senza occhiali, et altre belle galanterie innumerabili. » Ma benchè questi frizzi siano in qualche modo giustificati da Sofia (*Spaccio*, 164 ; Brünnhofer, 232), pure non si possono prender sul serio, nè dimenticare che il Bruno stesso nello stesso dialogo (p. 109) dichiara di essere di « quella religione, la quale comincia, cresce e si mantiene con suscitare morti, sanare infermi e donar del suo ». Ed evidentemente dice questo della religione cristiana, perchè del suo fondatore (rappresentato nel centauro Chirone) vengono esaltate le opere giuste e pie, fra le quali appunto il sanar infermi » (*Op. it.*, II, 249).

2. Sur les intuitions de Bruno et sur son rôle de précurseur, cf. Ardigo, *Op. phil.*, vol. III, p. 453-454.

Relativement aux sciences occultes [1], Bruno, si hardi sur d'autres points, partageait la plupart des superstitions de ses contemporains. Bien que, çà et là, il en ait parlé avec quelque

1. Cf. cette note très précise de Troïlo : « Veggasi in Pico l'*Apologia* dedicata a Lorenzo dei Medici. — Cf. F. Fiorentino, *op. cit.*, I, p. 196-199. G. Bruno, *Sigillus Sigillorum*, § 5. Gfr., p. 584. — *Spaccio de la Bestia trionfante*. Dialogo III (Wag., II, p. 228). Negli accennati due luoghi, il Bruno fa, in fondo, la medesima duplice distinzione del Mirandolano. Nel *Sigillus Sigillorum* (2[e] pars 5, *De Magia*) scrive : Quid de magia, quæ cum media mathesi fere in eadem ab extremis physicis atque metaphysicis æquidistantia consistit ? — Hæcque duplicis est generis : etc. (Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, vol. II, pars 2, p. 197-199). — E nello *Spaccio*... « Il quale abito si chiama magia, e questa, per quanto versa in principii sopranaturali, è divina ; e quanto che versa circa la contemplazione de la natura e perscrutazion di suoi secreti, è naturale, et è detta mezzana e matematica... » Cf. similmente, *Op. it.*, W., I, p. 241-258.

Nel trattato, invece, dedicato di proposito alla Magia, che ora si può leggere nell' ultimo volume delle *Opere latine*, per la prima volta edito, con altri scritti, dal proff. Tocco e Vitelli, il Bruno fa una grande quantità di distinzioni : « Totidem.., sunt significata magiæ, quot et Magi. Magus primo sumitur pro sapiente, cuiusmodi erant *Trimegisti* apud Ægyptios, *Druidæ* apud Gallos, *Gymnosophistæ* apud Indos, *Cabalistæ* apud Hebræos, *Magi* apud Persas (qui a Zoroastre), *Sophi* apud Græcos, *Sapientes* apud Latinos. Secundo sumitur Magus pro faciente mirabilia sola applicatione activorum et passivorum, ut est medicina et chymia secundum genus ; et hæc est *naturalis magia* communiter dicta. Tertio magia est cum huius modi adduntur circumstantiæ, quibus apparent opera naturæ vel intelligentiæ superioris ad concitandam admirationem per apparentia ; et est ea species quæ *præstigiatoria* appellatur. Quarto cum ex antipathiæ et sympathiæ rerum virtute, ut per ea quæ pellunt, transmutant et attrahunt, ut sunt species magnetis et similium, quorum opera non ad qualitates activas et passivas reducuntur, sed omnia ad spiritum seu animam in rebus existentem referuntur ; et hæc proprie vocatur *magia naturalis*. Quinto cum his adduntur verba, cantus, rationes numerorum et temporum, imagines, figuræ, sigilla, characteres seu litteræ ; et hæc etiam est magia media inter naturalem et extranaturalem vel supra, quæ proprie *magia mathematica* inscriberetur, et nomine *occultæ philosophiæ* magis congrue inscriberetur. Sexto si isti accessat cultus seu invocatio intelligentiarum et efficientum exteriorum seu superiorum, cum orationibus, consecrationibus, fumigliis, sacrificiis, certis habitibus et ceremoniis ad Deos, dæmones et heroas, tunc vel fit ad finem contrahendi spiritus in se ipso... ; et hæc est *magia desperatorum*... : aut est ad finem imperandi et præcipiendi dæmonibus... : et hæc magia est *transnaturalis* seu *metaphysica*, et proprio nomine appellatur *theurgia*. Septimo aut est adiuratio seu invocatio, non ad dæmonas et heroas, sed per istos ad

ironie [1], il était loin de dédaigner l'alchimie [2], l'astrologie, la magie [3] qui s'accordaient si bien avec certaines idées néo-platoniciennes et avec la doctrine de l'animisme universel. Il tâchait seulement d'en préciser et d'en délimiter l'usage. Il connaissait et prisait les écrits de Pic de la Mirandole, de

hominum defunctorum animas acciendas, per eorum cadavera vel cadaverum partes ad oraculum aliquod suscipiendum, divinandum, cognoscendum de rebus absentibus et futuris ; et hæc species a materia et fine appellatur *necromantia*. Quod si materia non accedat, sed ab energumeno excantante facta spiritus in eius visceribus incubantis invocatione oraculum perquiratur, tunc est magus qui proprie *Pythonicus* appellatur ; ita enim ab Apolline Pythio in templo illius solebant « inspiritari », ut ita dicam. Octavo aut incantationi utcumque acceptæ accedant rerum partes, indumenta, excrementa, superfluitates, vestigia et omnia quæ tactu communicationem aliquam concepisse creduntur :... et tunc constituunt magum qui appellatur *maleficus*, si ad malum tendant... aut ad ultimam perniciem et exitium aspirant, tum *magos veneficos* appellant. Nono magi dicuntur omnes qui ad divinandum quacumque ratione de rebus absentibus et futuris accinguntur, et isti generaliter *divini* a fine appellantur, quorum species primæ aut sunt quatuor e principiis materialibus : igne, aëre, acqua et terra, unde dicuntur *pyromantia*, *hydromantia*, *geomantia ;* aut a tribus obiectis cognitionis : naturali, mathematico et divino, et tunc sunt variæ aliæ species divinandi... Ultimo sumitur magus et magia iuxta significationem indignam, ut inter istas non annumeretur neque adnumerata habeatur, ut magus sit maleficus utcumque stultus, qui ex commercio, cum cacodæmone et pacto quodam pro facultate ad lædendum vel juvandum est informatus...

« Hac præhabita distinctione generaliter magiam triplicem accipimus : divinam, physicam et mathematicam... etc. [*De Magia*] — *I. B. N. Opera*, vol. III, Curantibus F. Tocco et H. Vitelli (Florentiæ, 1891), p. 397 ss. Cf. anche p. 455 ss. I, II, III, [*Theses de Magia*].

« Ad onta di tutte queste distinzioni, però, la divisione sostanziale della magia resta duplice ; il che è confermato dal fatto che quella che costituirebbe una terza specie principale, la magia matematica, media est inter divinam et physicam magiam, sicut mathematica simpliciter media est inter naturalem et metaphysicam (*Theses*). III, *Ibid.*, p. 456. Cf., pure *ibid.*, p. 493 ss. (*De Magia mathematica*). Vedi l'avvertenza degli Editori, p. 492-493.

« [Riporto larghe citazioni degli scritti compresi nell' accennato 3e volume, come quelli che meno sono conosciuti]. » Cf. aussi Paracelse, *Chirurg.*, III, p. 102.

1. Dans le *Candelaio* (cf. argument de la pièce). — *Sigillus*, Gfr., p. 572, 575. Cf. Brünnhofer, *Op. cit.*, p. 25 et 81.

2. *De Monade*, V, p. 397.

3. Sur la médecine magique, cf. *Della Causa* (W., I, 252, 258 ; L., 248, 255 ; G., I, 199, 208).

Cardan et surtout ceux de Paracelse [1] et d'Agrippa [2], qu'il cite avec éloges. Il estimait fort le symbolisme de la Cabale ; il croyait non seulement à l'influence des planètes [3], mais aussi à la signification supérieure et à la vertu de certains nombres [4]. Cependant, de telles superstitions, quoique condamnées à plusieurs reprises, n'auraient pas suffi à faire de Bruno un révolté de grande envergure : des princes de l'Église n'y demeuraient-ils pas ostensiblement attachés ? Il eût été trop paradoxal de découvrir quelque hérésie originale dans cette tradition de l'occultisme qui comptait des adhérents dans tous les camps et dans toutes les écoles ! En revanche, il est probable que plusieurs des idées éthiques, répandues par Bruno dans le *Spaccio* et dans les *Eroici Furori*, firent masse avec ses erreurs touchant la religion et la métaphysique, et achevèrent de le compromettre d'une façon irrémédiable. Nous avons étudié ailleurs la morale de Bruno [5] ; bornons-nous à rappeler que si, dans l'un de ses Dialogues, Bruno assigne comme point culminant au progrès moral la contemplation de l'Unité suprême, la fusion de l'âme avec l'Être divin, qui suppose le renoncement aux passions terrestres et aux biens éphémères, s'il mêle ainsi aux réminiscences plotiniennes [6] quelque chose de l'ascétisme médiéval, — il sème dans l'autre des enseignements tout à fait différents, des leçons beaucoup moins édifiantes. L'observation de la loi des contraires ne donne plus lieu à de mélancoliques réflexions sur le caractère fugitif du plaisir, ne suggère plus cette conclusion qu'il faut s'élever au-dessus de ce monde où tout est changeant et caduc, jusqu'au monde céleste où

1. Cf. *Sigillus*, Gfr., p. 569, et le discours de Wittenberg.

2. Rapprochements : *Sigillus*, Gfr., p. 572. *De occulta philosophia* d'Agrippa, l. I, c. LXIII. — *Sig.*, Gfr., p. 576-77. *Ibid.*, l. I, LXIV. — *Sig.*, Gfr., p. 574. *Ibid.*, l. I, LXV.

3. *De Monade*, V, 440,

4. *De Monade*, VI, 67 ; VII, 429 et sq. ; X, 40.

5. Cf. *Les valeurs éthiques chez G. Bruno.* Ces deux ouvrages se complètent l'un l'autre.

6. W., II, 336, 337, 387, 327, 328, 330, 324, 389, 366, 401, 408 ; L., 647 ; 648 ; 701 ; 637 ; 639 ; 641 ; 635 ; 703 ; 679 ; 716 ; 724 ; G., II, 342-3, 414, 328-9, 333-4, 323-4, 416, 385-6, 432-3, 443-4.

tous les contrastes se fondent dans l'unité permanente de l'Être ; elle inspire un art délicat, une sorte de dilettantisme épicurien de la jouissance que l'on cueille, pour ainsi dire, dans le passage d'un contraire à l'autre [1]. Tout sentiment de plaisir, en effet, consiste dans une transition d'un état à un autre [2], dans l'alternance du travail et du repos, dans la satisfaction équilibrée des aspirations et des besoins les plus divers de notre nature. Le mal est nécessaire à l'existence du bien et même de la justice, qui n'aurait pas à se manifester s'il n'y avait pas des fautes à châtier. Non moins que l'âge d'or, le paradis terrestre est une légende. Tel qu'on l'imagine d'habitude, l'état d'innocence [3] eût été plus digne de l'animal que de l'homme. Bruno reproche avec flamme au christianisme d'avoir représenté la nature comme une prostituée, ses lois et ses instincts comme constituant un « ordre directement opposé à l'ordre divin, et incapable de concourir à la même fin [4]. »

Si dans les *Eroici Furori*, la mystique préparation à l'extase fait songer à certains Pères Alexandrins, et si « l'amour intellectuel du divin » annonce déjà Spinoza, — dans le *Spaccio*, une morale pratique, orientée vers l'action et qui s'adapte aux exigences de l'être physiologique comme à celles du milieu social [5], s'entoure parfois de considérations téméraires. Après avoir rabaissé la virginité [6], comme pour faire pièce au christianisme, Bruno exalte la polygamie, plus conforme aux nécessités de la reproduction [7]. Au lieu de déprécier les biens extérieurs, la richesse, il montre toutes les facilités qu'y trouve l'accomplissement des principales vertus ; en sorte qu'il n'y a guère de bonheur ni même de moralité possible sans un minimum d'aisance, et que la pauvreté est souvent l'excuse des

1. Cf. W., 121, 322 ; L., 419 ; 634 ; G., II, 21, 320-21.
2. W., 326 ; L., 637 ; G., II, 326-7.
3. W., 203 ; L., 507 ; G., II, 143.
4. W., 238 ; L., 544 ; G., II, 192.
5. W., 146, 164 ; L., 446 ; 464 ; G., II, 59, 85-6.
6. W., 237, 222 ; L., 542 ; 526 ; G., 191-2, 170-1.
7. W., 126 ; L., 424 ; G., II, 29.

crimes [1]. Être franc et loyal avec autrui, conséquent avec soi-même, soumis à la vérité [2] et docile à la loi [3], réaliser dans sa plénitude, par l'observance de la solidarité et le développement de la Raison, l'essence spécifique de l'homme, voilà le devoir. Le bon citoyen de l'antiquité païenne répond bien mieux à l'idéal de Bruno que le moine adonné à la méditation ou que l'anachorète dont « l'égoïsme s'abrite dans la solitude » ; et l'auteur du *Spaccio* ne manque pas de lancer quelques flèches sur les ordres religieux qui se dispensent, selon lui, de rendre service à la communauté, à la patrie [4]. Bref, ce n'est pas dans l'abnégation, dans l'effort pour substituer au « vieil homme » l'homme nouveau sanctifié par le repentir et la grâce que Bruno place la moralité. Esquissant une transformation des valeurs qui s'harmonise bien avec son tempérament exubérant et généreux de Napolitain et d'ancien moine qui a secoué la règle, et qui traduit assez exactement l'esprit général de la Renaissance, il souhaite à l'homme une plénitude de vie intérieure qui lui permette, fût-ce au prix de certains risques, et à condition que la collectivité n'en pâtisse point, de s'ébattre dans le conflit des contraires qui aiguillonnent son activité, et de naviguer sur l'océan des aspirations infinies. Visiblement, alors que les *De Eroici Furori* gardent l'empreinte du néo-platonisme et apparaissent comme un manuel d'éthique réservé à quelques élus, le *Spaccio* trace un plan de vie qui, pour Bruno, convient à la majorité des hommes. En tout cas, les divergences entre ces deux dialogues, cependant publiés la même année, sont tellement frappantes qu'elles devaient nécessairement surprendre et irriter les commissaires de l'Inquisition, tout en les incitant peut-être à voir dans ce contraste une manœuvre perfide, une échappatoire malicieuse du « renégat » qui, non content d'avoir sapé certains dogmes et certaines positions de la métaphysique thomiste, n'avait pas craint dans le *Spaccio* d'insulter l'autorité ecclésiastique et de

1. W., 168, 173 ; L., 469 ; 475 ; G., II, 91-2, 98-9.
2. W., 108, 158 ; L., 405 ; 458 ; G., II, 5, 77.
3. W., 160 ; L., 461 ; G., II, 80-1.
4. W., 164 ; L., 464 ; G., II, 85-6.

ridiculiser la morale religieuse. Loin de saisir en ces divergences les oscillations d'une pensée philosophique que hantaient à la fois les diverses doctrines de l'antiquité grecque et les souvenirs, encore frais, d'une éducation scolastique, et qui résistait mal aux suggestions d'un tempérament indompté ; loin d'y apercevoir le reflet de l'état d'esprit général de la Renaissance, confluent tumultueux où se heurtent les systèmes les plus différents ; l'Inquisition devait être portée à ne retenir de ces dialogues que leurs négations tranchantes ou leurs affirmations agressives, tout ce qui y était susceptible de blesser la conscience des fidèles et de diminuer, en la réduisant à une prétention vaine, la mission de l'Église providentiellement chargée de guider les âmes dans les voies du salut.

*
* *

On a coutume de regarder Képler et Galilée comme les continuateurs de Bruno, tout au moins au point de vue cosmologique : ce n'est point là une erreur, à condition que l'on marque des nuances qui ont leur intérêt. — Képler a besoin, comme Bruno, d'un vaste horizon ; mais il se sépare catégoriquement de l'auteur du *Del Infinito* en admettant que la sphère des étoiles fixes est la limite de l'univers (*Epitome astronomiæ Copernicanæ, op. ed.* Frisch, VI, p. 136 et sq.). Son premier ouvrage : *le Mysterium cosmographicum* (1597) part d'hypothèses théologiques et pythagoriciennes. Képler voit dans l'univers l'image de la Trinité : au Père correspond le centre, au Fils la sphère d'enceinte, et au Saint-Esprit leur rapport réciproque, exprimé par les relations géométriques que l'on peut relever entre les différentes sphères où tournent les planètes. Car l'esprit divin se révèle jusque dans les relations quantitatives de l'univers, dont le système entier est dirigé par l'Ame du monde, située dans le soleil. — Lorsqu'il eut hérité du matériel scientifique de Tycho-Brahé, Képler poussa plus loin ses observations et ses calculs ; il découvrit les fameuses lois qui portent son nom et, de plus en plus, il remplaça la conception animiste, qu'il avait professée jusqu'alors,

par la conception mécanique. Dans sa *Dissertation sur Mars* (1609), il déclare qu'il importe de démontrer les causes physiques qui expliquent les enchaînements des phénomènes ; il veut jeter les fondements d'une science de la physique céleste qui étudiera et déterminera l'action des forces motrices de nature matérielle (*Op.*, I, p. 176). Mais ce qui ne cesse de pénétrer l'œuvre de Képler, dont nous indiquons seulement l'esprit, c'est un sentiment religieux d'une intensité presque lyrique, qui se traduit par des prières ou des hymnes à l'éternel géomètre. Le grand astronome était profondément convaincu de la disposition organique de l'univers ; il croyait fermement aux causes finales. Cédons la parole à Cantu, qui caractérise et résume bien la carrière de Képler :

« Il avait d'abord adopté les vues métaphysiques d'Aristote, l'harmonie des nombres de Pythagore et les idées de Platon sur les formes absolues et archétypes ; c'était sur cette base qu'il avait conçu son *Harmonie universelle*, comme si, dans l'ordre du monde, Dieu eût voulu produire une démonstration figurative de la Trinité dans le soleil, les étoiles et le système planétaire. Plus tard, il lui sembla que, en ordonnant les planètes entre elles, Dieu avait eu en idée les cinq polyèdres réguliers ; il établit, en conséquence, que les espaces entre les orbites planétaires avaient été déterminés par le Créateur d'après ces formes régulières : le cube entre Saturne et Jupiter, le tétraèdre entre Jupiter et Mars, le dodécaèdre entre Mars et la Terre, l'icosaèdre entre la Terre et Vénus, l'octaèdre entre Vénus et Mercure ; il admettait, en outre, qu'une âme motrice dirigeait la marche de chaque planète dans une orbite nécessairement circulaire, parce que cette forme est la seule parfaite, la seule digne des Intelligences qui leur donnent l'impulsion.

« Mais il soupçonna bientôt que cette harmonie universelle pouvait exister, non pas dans les êtres mêmes, mais dans certains rapports harmoniques ; laissant alors les formes absolues pour se mettre à la recherche des proportions, il s'ouvrit le champ où il se signala comme le créateur de l'astronomie moderne. »

Si Képler découvrit les lois que Newton devait ensuite

développer et justifier, en les faisant apparaître comme les résultats nécessaires d'une force unique, Galilée, génie moins déductif qu'inductif, eut l'honneur de préciser la méthode de la science expérimentale. Reléguant au second plan l'argument d'autorité [1], ainsi que les recherches sur l'essence des choses, préférant l'observation au raisonnement, soumettant ses hypothèses à la vérification des faits, au calcul et à l'appréciation géométrique, recourant à des instruments qu'il avait inventés ou perfectionnés, il fit réaliser d'étonnants progrès, non seulement à l'astronomie, mais aussi à la statique et à la dynamique. — De bonne heure, l'étude d'Archimède lui révéla les difficultés du système d'Aristote et de Ptolémée. Toutefois, il ne prit parti pour le copernicianisme qu'après d'assez longues hésitations. Professeur à Pise, il se rendit compte que le système de Copernic était pour la plupart de ses auditeurs « un objet de risée », comme il l'écrit à Képler (août 1597) dans une lettre pleine de tristesse et d'amertume [2];

1. Dans une lettre adressée à la duchesse de Toscane, Galilée chercha à montrer les limites de l'autorité et de l'expérience :

« Je serais d'avis que l'autorité des saintes Écritures aurait eu principalement pour but de persuader aux hommes ces articles et propositions qui, dépassant tout discours humain, ne pouvaient être rendus croyables par aucune autre science, par aucun autre moyen que par la bouche du Saint-Esprit lui-même... Mais il ne me paraît pas nécessaire de croire que Dieu, qui nous a doués de ces sens, de la parole et de l'intelligence, ait voulu, de préférence à l'usage de ces dons, nous procurer par un autre moyen les notions qu'ils pouvaient nous fournir, de telle sorte que ces conclusions naturelles, que l'expérience des sens et les démonstrations nécessaires offrent à nos yeux et à notre expérience, dussent être niées par les sens et la raison... Il me semble qu'on ne devrait pas partir, dans la discussion des problèmes naturels, de l'autorité des Écritures, mais des expériences sensées et des démonstrations nécessaires, car l'Écriture sainte et la nature procèdent également du Verbe divin, la première comme dictée par l'Esprit-Saint, la seconde comme exécutrice docile des ordres de Dieu... Il semble que ce qui est offert à nos yeux par les effets naturels ou l'expérience raisonnée, comme aussi les démonstrations nécessaires qui en résultent, ne doit, en aucune manière, être révoqué en doute, encore moins condamné, sous prétexte que des passages de l'Écriture paraissent contenir des expressions en sens opposé, puisque chaque parole de l'Écriture ne se rattache pas à des obligations aussi rigoureuses que chaque effet de la nature, etc. »

2. Il écrivait à Képler : « Multas conscripsi et rationes et argumentorum in contrarium eversiones, quas tamen in lucem proferre non sum ausus, fortuna ipsius Copernici, præceptoris nostri, perterritus ; qui,

et cependant, il n'en glissait que fort timidement quelques vues à travers l'enseignement traditionnel !... Il craignait d'avoir le sort du vieux maître ! Pour déclarer ouvertement ses convictions scientifiques, il attendit d'avoir construit un télescope et aperçu les satellites de Jupiter. Ce fut alors le signal de la persécution. Quand l'un des plus éclairés d'entre les jésuites, Clavius, entendit parler de ces satellites, il répondit que, pour les discerner réellement, il aurait fallu combiner, d'abord, un instrument qui les fabriquât. Le cortège stellaire de Jupiter était raillé dans des mascarades. Sizzi, astronome florentin, niait qu'il pût y avoir plus de sept planètes, le candélabre hébraïque n'ayant que sept branches, et le fœtus étant parfait à sept mois ! Lorsque Galilée, en laissant tomber un corps de la tour penchée de Pise, convainquit d'erreur le théorème d'Aristote qui proportionnait la vitesse à la pesanteur, on lui fit une si rude guerre qu'il fut obligé de quitter cette Université. S'il était demeuré à Padoue, qui dépendait de la libérale Venise, il aurait été, sans doute, en sécurité ; mais, espérant avoir plus de loisirs et une situation plus avantageuse, il accepta les fonctions de mathématicien auprès du grand duc de Florence : là, il était plus facile à atteindre de Rome ! Au surplus, Galilée, loin de ménager ses adversaires, les criblait de sarcasmes [1] ; il flagellait sans pitié les péripatéticiens qui, évidemment, ne pouvaient que lui garder rancune. Chose plus grave : il s'efforçait de dégager l'accord de ses idées avec la Bible, qu'il interprétait à sa façon ; il invoquait même certains passages des Pères, mêlant ainsi à ses hardiesses les saintes Écritures et les doctrines de ceux qui étaient tenus pour les

licet sibi apud aliquos immortalem famam paraverit, apud infinitos tamen (tantus enim est stultorum numerus) ridendus et explodendus prodiit. » *Kepleri Ep.*, t. II, p. 69, Leipzig, 1718.

1. Galileo Galilei, *Systema cosmicum*, Lugduni, 1541, in-4, Dialogus I, p. 32. « Nihil dubito Aristotelem, si nostra viveret ætate, sententiam suam fuisse mutaturum. » — Dialogus II, p. 80. « Quid, quæso, pudendum est magis, quam quod videmus in publicis disputationibus, dum de conclusionibus demonstrabilibus tractatur, aliquem ex transverso progredi instructum Aristotelico textu, sæpenumero de re diversissima scripto, et objecto co adversarios occtudere ? Sane si hunc studendi modum porro tenere voletis, philosophorum nomen abjicite, et vel historicos, vel memoriæ doctores vos appellate. »

garants de l'orthodoxie. Rome ne pouvait rester indifférente, en présence de cette compromettante attitude [1]. D'autant

1. Sur l'attitude de l'Église, en face du nouveau système cosmologique (cf. Cantu, *Histoire universelle*) :

« La Genèse montrait l'homme créé après toutes les autres œuvres, — ce qui excluait la pensée qu'elles eussent été disposées pour lui, — et disait que Dieu *s'était reposé le septième jour*, c'est-à-dire qu'il avait laissé les forces, organisées par lui, diriger les choses. Ainsi, d'après la disposition des cieux, aucun dogme n'obligeait à croire que la terre fût immobile ou qu'elle tournât ; on pouvait rechercher librement (*a*) quel ordre était le mieux en rapport avec la perfection des œuvres divines et la simplicité des moyens qui attestent la sagesse ordonnatrice.

« Aussi, de temps à autre, s'élevait-il quelque voix pour raviver l'idée pythagoricienne, et cette doctrine était enseignée, sans exciter de scandale, dans les cloîtres comme chez les prélats. Si quelques passages de l'Écriture font allusion à la stabilité de la terre, tout catholique sait

(*a*) « On apprend dans le livre de Chamouna le Vieux, par des explications étendues, que toute la terre tourne sur elle-même en forme de cercle ; les uns sont en haut, les autres en bas ; toutes les créatures changent d'aspect selon l'air de chaque lieu, en conservant toutefois la même position ; certains pays sont éclairés, tandis que d'autres sont dans les ténèbres. Ceux-ci ont le jour tandis qu'il fait nuit pour ceux-là, et il y a des pays où il fait constamment jour, où, du moins, la nuit ne dure que peu d'instants. » (*Zohav.*, part. III.)

« Lelio Calcagnini avait prouvé *quod cœlum stet, terra autem moveatur*. En 1584, Diègo de Stuncio, illustre théologien de Salamanque, de l'ordre des Augustins, publia à Tolède un commentaire de Job, approuvé régulièrement et dédié à Philippe II, où il dit, en expliquant le verset *Qui commovet terram de loco suo* : « Hic locus quidem difficilis videtur, valdeque illustraretur ex pytha-
« goricorum sententia, existimantium terram moveri natura sua nec aliter posse
« stellarum motus tam longa tarditate et celeritate dissimiles explicari ; quam
« sententiam tenuit Philolaus, et Heraclides Ponticus, ut refert Plutarchus,
« lib. *de Placit. philos.* ; quos secutus est Numa Pompilius, et quod magis
« miror, Plato divinus senex factus... Nostro vero tempore Copernicus juxta
« hanc sententiam planetarum cursus declarat. Nec dubium est quin longe
« melius et certius planetarum loca ex ejus doctrina quam ex Ptolemæi magna
« compositione et aliorum placitis reperiantur, p. 205. — Et plus loin : Nullus
« dabitur Scripturæ sacrosanctæ locus qui tam aperte dicat terram non moveri
« quam hic de quo verba facimus declaratur, ut ostendat mirabilem Dei poten-
« tiam atque sapientiam, qui terram, cum gravissima natura sit, universam
« motu cieat atque agat. »

« Avant eux, Jean-Albert Widmanstadt, se trouvant à Rome en 1533, exposa le système pythagoricien en présence de Clément VII, de deux cardinaux et d'autres personnages illustres ; comme récompense, il reçut du pape un beau manuscrit grec de l'ouvrage *De Sensu et sensibili* d'Alexandre d'Aphrodise, que l'on conserve aujourd'hui à Munich, et sur lequel il mentionna ce fait de sa propre main.

« C'est donc à tort qu'on attribue à l'Église de l'hostilité contre une doctrine qui ne l'offensait point. »

Mais elle ne pouvait tolérer que Galilée feignît de lier la Bible et les Pères au sort d'un système que, d'après elle, — malgré les exhortations dont nous allons parler, et peut-être malgré ses propres engagements, — il ne se contentait pas d'offrir à titre d'*hypothèse*.

que, au point où en étaient alors les connaissances, le copernicianisme ne se présentait pas encore comme un ensemble de notions indubitables. Si les phases de Vénus et de Mercure attestaient que ces planètes tournaient autour du Soleil, si la découverte des satellites de Jupiter et de Saturne, la rotation certaine de Mars et de Vénus portaient à induire, par voie d'analogie, des phénomènes analogues en ce qui concernait la Terre, — on n'avait pas, en revanche, noté ni déterminé les phénomènes de l'aberration, la dépression de la terre aux pôles, le gonflement des eaux à l'équateur, les variations du pendule dans leurs rapports avec celles de la latitude, etc. La distance prodigieuse des étoiles offrait encore des difficultés assez énigmatiques, toute parallaxe annuelle manquant dans ce système. Quoi qu'il en soit, Galilée, cité devant le cardinal Bellarmin, aurait, dit-on, reçu l'ordre de ne plus propager, du moins comme une vérité *absolue*, la doctrine déjà condamnée. Loin de suspendre ses investigations, Galilée qui, par ses recherches sur les comètes, s'était mis en conflit aigu avec les jésuites, entreprit d'exposer, d'une manière complète, le différend causé par les deux systèmes du monde. Il pensait que la tentative n'avait rien de dangereux, du moment qu'il s'exprimait à titre hypothétique.

Déjà, Paul V l'avait assuré que, lui vivant, on ne le molesterait point. Urbain VIII, avant de monter sur le trône pontifical, avait fait en vers l'éloge de Galilée. Une fois pape, il le protégea contre des ennemis qui ne désarmaient pas ; il accepta la dédicace du *Saggiatore* (1623) qu'avait fait imprimer l'Académie des Lincei ; il assigna une pension à Galilée et à son fils [1]. Puis, en 1631, il autorisa la publication du *Dialogue où, pendant quatre jours de suite, sont discutés, dans*

que ce divin livre n'a pas été donné pour satisfaire la curiosité de l'homme. Saint Augustin lui-même avait dit : « Nous entendons établir que tout « ce qui a pu être démontré par des arguments vrais, concernant la « nature des choses, n'est pas en contradiction avec les saintes Écri- « tures. » Saint Thomas d'Aquin dit de même : « Il est extrêmement « nuisible de vouloir soutenir ou nier ce qui est indifférent à la doctrine « et à la piété, comme chose qui regarde la sainte doctrine. »

1. Cf. *Memorie e lettere inedite di G. Galilei*, ordinate dal, cav. Venturi, Modène, 1818.

des entretiens, les deux plus importants systèmes du monde : celui de Ptolémée et celui de Copernic, et où les arguments, soit philosophiques, soit physiques, qui militent en faveur de chacune de ces thèses, sont allégués « indeterminamente ». Les personnages de ces entretiens sont, outre Simplicio, qui représente la philosophie aristotélicienne, deux amis de Galilée : Salviati, esprit réfléchi et analytique, qui produit les raisons, sans conclure fermement, — et Sagredo, orateur plus fougueux, par l'intermédiaire duquel Galilée développe ses idées les plus libres, — quitte à confier à Salviati la mission de les désavouer de temps en temps. Mais le lecteur voit clairement de quel côté penchent les sympathies de l'auteur. A Rome, on ne s'y trompa point. Peut-être y avait-on déjà remarqué que Galilée contestait, depuis plusieurs années, la transformation des substances et ne voulait admettre de changement que dans la disposition des parties ; il avait distingué les qualités premières et réelles des choses (figure, grandeur, mouvement) de celles qu'on devait appeler, plus tard, les qualités secondes, et dont il avait démontré la subjectivité : théorie qui apparaissait comme contraire à la doctrine catholique de la Cène, selon laquelle l'hostie conserve ses qualités sensibles, après la transsubstantiation. — D'autre part, il avait été desservi par des envieux ou des adversaires pointilleux, qui n'étaient pas tous sans mérite, auprès d'Urbain VIII qu'il avait eu lui-même la maladresse d'indisposer, non seulement en violant sa promesse de ne point excéder la « position hypothétique », mais aussi, en lui prêtant, suivant toute vraisemblance, la lourdeur dialectique et quelquefois le style ridicule de *Simplicio.* Le livre fut donc interdit. Galilée fut déféré à l'Inquisition [1]. Si, nonobstant la légende, il ne fut ni torturé,

1. Lettre de Peiresc au cardinal Barberini :

« Je ne saurais vous cacher, lui écrivait-il en 1630, que j'accueillerai tout ce que vous pourrez obtenir de sa Sainteté, en faveur de Galilée, vénérable vieillard, comme si c'était fait pour mon propre père. Je vous adresse à cet effet les plus humbles prières, car je suis beaucoup plus jaloux de l'honneur de ce pontificat et de la prudente administration de votre Eminence, que de la conservation de ma propre vie. Je suis certain que l'indulgence sera conforme aux vœux des plus nobles esprits de ce siècle, qui éprouvent tant de compassion pour la sévère punition infli-

ni même maltraité, il eut l'humiliation et la douleur d'être astreint à rétracter « comme vrai catholique » ses opinions touchant l'héliocentrisme ; il dut promettre à genoux, sous la foi du serment, qu'à l'avenir, il n'énoncerait rien, ni de vive voix, ni par écrit, d'où l'on pût faire dériver cette doctrine, et qu'au contraire, il signalerait à l'Inquisition les personnes hérétiques ou suspectes d'hérésie qu'il viendrait à connaître ! Détenu tout d'abord dans les jardins de la villa Médicis, puis, transféré à Sienne, dans le palais de l'archevêque, il put, avant de mourir, prendre en quelque sorte la revanche de son parjure, en publiant les *Discorsi* qui, pour échapper à la censure, furent imprimés en Hollande (1638) et qui contiennent le fondement de la physique moderne.

Certes, Galilée n'a pas craint de montrer que le fait d'invoquer la volonté de Dieu est une explication trop commode, qui ne rend compte de rien ; car, par rapport à la puissance infinie de Dieu, faire tourner l'univers autour de la terre, ou la terre autour du soleil, sont choses également faciles ; au lieu que, par rapport au principe de simplicité, et en se plaçant au point de vue expérimental qui ne dépasse pas le domaine du fini, l'une de ces théories cosmologiques exige une dépense de forces bien plus grande que l'autre. Il faut donc, autant que possible, faire abstraction, dans les recherches scientifiques, de toute intervention divine offrant un caractère miraculeux ; de même qu'il convient d'éliminer les interprétations, purement verbales, de tel ou tel phénomène, par « la sympathie réciproque » des corps ou par les « qualités occultes ». — Quant aux causes finales, il n'est pas moins stérile et il est encore plus prétentieux de s'y arrêter. Salviati se demande

gée à Galilée ; le parti contraire courrait grand risque d'être jugé défavorablement et pourrait même un jour être comparé à la persécution que Socrate éprouva dans sa patrie, persécution blâmée par les autres nations et jusque par les descendants de ses persécuteurs. »

« On trouve inscrits, jusqu'en 1835, à l'index des livres prohibés, Copernic et A. Rtunica, *Donec corrigantur ;* Fossarini, Képler, *Epitome astronomicæ Copernicanæ ;* Galilée, *Dialogus et omnes alii libri pariter idem docentes.* Mais, à partir de 1820, il a été permis de traiter de la mobilité de la terre, même sans avoir recours à l'hypothèse. » (Cantu, *Histoire universelle.*)

comment l'homme aurait la témérité de connaître les raisons du Tout-Puissant. Quelle difficulté n'y a-t-il pas à saisir comment une chose s'enchaîne à l'ensemble auquel elle appartient, alors qu'on n'est pas en mesure de voir ce qui se produirait si on l'enlevait[1] ? Malgré l'extension considérable que prend l'univers dans le système de Copernic, et quel que soit l'immense espace qui sépare les planètes extrêmes de la sphère des étoiles fixes, Dieu peut prendre soin de chaque parcelle de la création, comme le soleil échauffe de ses rayons et fait mûrir le moindre raisin.

Que certaines idées de Galilée, et surtout sa méthode, aient indisposé péripatéticiens ou scolastiques, c'est là un fait incontestable. Cependant, ainsi que l'a prouvé M. Duhem, Galilée n'a fait que continuer ses investigations, de plus en plus rigoureuses et coordonnées, dans le sens d'une tradition déjà ancienne. Véritablement, le coup décisif avait été porté à la cosmologie aristotélicienne par Giordano Bruno. D'un autre côté, Galilée s'était soumis *officiellement* aux représentants de l'orthodoxie, — et c'était là, aux yeux de l'Église, l'essentiel, nul regard ne pouvant percer les mystères de la conscience individuelle où demeuraient intactes les convictions du savant. Enfin, Galilée n'avait point mêlé à ses « hardiesses » de physicien des attaques flagrantes contre l'Église, contre la morale religieuse, ni surtout un essai d'interprétation allégorique et personnelle des dogmes fondamentaux ; en cela, il se différenciait manifestement de l'auteur du *Spaccio*, et de plusieurs autres libertins fameux, qui avaient promené leurs ravages à la fois sur le terrain scientifique et sur le terrain théologique. Aussi, était-il juste de lui donner une place à part dans notre étude. D'ailleurs, plus nous avançons dans la série des philosophes transalpins, plus nous y voyons s'atténuer les tendances proprement libertines, comme si la détente et la lassitude succédaient à l'effort d'émancipation. Désormais, pour avoir le droit de rattacher tel ou tel penseur italien à la catégorie des libertins, il faut procéder à un examen, de plus en plus minutieux et malaisé, de doctrines qui

1. Descartes sera du même avis. Cf. Höffding, *op. cit.*, t. I, p. 240.

frisent de très près la stricte orthodoxie, ou qui ne s'en écartent que par un excès de zèle et par un désir de syncrétisme, bien intentionnés. C'est ce que nous allons constater, par exemple, à propos de Campanella.

*
* *

Campanella [1] nous offre, à son tour, un essai de conciliation, mais qui est inspiré par un esprit sensiblement différent de

1. Catalogue des ouvrages de Campanella, d'après le P. Nicéron (*Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. VII, p. 78).

« 1. *Philosophia sensibus demonstrata* et in octo disputationes distincta, adversùs eos qui proprio arbitratu, non autem sensatâ duce naturâ, philosophati sunt : ubi errores Aristotelis et Asseclarum ex propriis dictis et naturæ decretis convincuntur, et singulæ imaginationes pro eâ a Peripateticis fictæ prorsùs rejiciuntur, cum verâ defensione Bernardi Telesii, Neapoli, 1591, in-4°.

« Telesio de Cosence avait publié, en 1587, un ouvrage intitulé : De rerum naturâ juxtà propria principia, libri 9, Neapoli, in-fol., où il attaquait fortement la soumission aveugle qu'on avait alors pour l'autorité d'Aristote, et auquel Jacques-Antoine Marto, jaloux de la gloire de cet ancien philosophe, avait entrepris de répondre. Campanella ayant lu le livre de Telesio, prit goût à ses sentiments, et, charmé de la liberté philosophique qu'il voulait introduire, il mit aussitôt la main à la plume pour la soutenir contre les attaques de son adversaire. Mais il le fit avec trop de hauteur ; cela ne convenait point à une personne aussi jeune que lui, car il n'avait pas encore 22 ans ; c'était même le moyen de s'attirer mille ennemis, au lieu de se faire des disciples.

« 2. *Prodromus philosophiæ instaurandæ*, id est dissertationis de naturâ rerum compendium, secundùm vera principia ex scriptis Thomæ Campanellæ præmissum ; Francofurti, 1617, in-4°, p. 86. Tobie Adami, qui a fait imprimer cet ouvrage, y a ajouté une préface.

« 3. *De sensu rerum et magiâ*, libri IV mirabilis occultæ philosophiæ, ubi demonstratur mundum esse Dei vivam statuam, benèque cognoscentem, omnesque illius partes partiumque particulas sensu donatas esse aliàs clariori, aliàs obscuriori, quantum sufficit ipsarum conservationi, ac totius in quo consentiunt, et ferè omnium naturæ arcanorum rationes aperiuntur. Tobias Adami recensuit et primun evulgavit, Francofurti, 1620, in-4°, p. 371. Idem libri correcti et defensi à stupidorum incolarum mundi calomniis. Paris, 1636-7, Bichet, in-4°, p. 229. C'est lui-même qui fit faire cette édition et la dédia au cardinal de Richelieu. Il prétend prouver dans cet ouvrage qu'il y a du sentiment dans tous les corps et dans tous les êtres qui nous paraissent immobiles et insensibles. Les astres, les éléments, les plantes, les cadavres même, tout, selon lui, est sensible dans

celui de Bruno. Comme Bruno et comme la plupart des philosophes de la Renaissance, il souhaite l'avènement d'une philosophie nouvelle qui ne soit plus asservie aux vieux textes, mais qui puise ses principes dans le grand livre largement

le monde. Il ne faut être surpris, après cela, s'il attribue une intelligence et des raisonnements aux bêtes, et s'il prétend qu'elles ont un langage intelligible entre elles. Les exemples qu'il apporte pour prouver tout cela sont assez curieux, et ont quelque chose d'éblouissant, mais il n'y a aucune solidité. Athanase le rhéteur, prêtre grec de Constantinople, qui vivait à Paris en même temps que Campanella, et qui y est mort le 13 mars 1663, âgé de 92 ans, a composé contre ce livre de Campanella un long ouvrage en grec, qui est manuscrit dans la bibliothèque de M. de Coislin, et qui n'a jamais été imprimé, mais il en a fait un abrégé latin qui l'a été ; il est intitulé : D. Athanasii Rhetoris Presbyteri Byzantini Anti-Campanella in compendium redactus, adversùs librum de sensu rerum et magiâ. Paris, 1655, in-4°.

« 4. *Apologia pro Galileo*, mathematico Florentino, ubi disquiritur utrùm ratio philosophandi, quam Galileus celebrat, faveat sacris scripturis an adversetur. Francofurti, 1622, in-4°, p. 58, imprimée par les soins de Tobie Adami.

« 5. *Realis philosophiæ epilogisticæ* partes quatuor, hoc est, de rerum naturâ, hominum moribus, politicâ, cui Civitas solis adjuncta est, et æconomica, cum adnotationibus physiologicis à Tobiâ Adami nunc primùm edita, quibus accedunt quæstionum partes totidem ejusdem Campanellæ, contrà omnes sectas veteres novasque ad naturalem ac christianam philosophiam hisce libris contentam confirmandam. Francofurti, 1623, in-4°, p. 508. *La Cité du Soleil*, qui est le plan d'un État, contient de bonnes choses, au jugement de Coringius, quoiqu'elle soit inférieure à l'utopie de Thomas Morus. Elle a été imprimée avec quelques autres pièces de même genre, à Utrecht, 1643, in-12.

« 6. *Atheismus triumphatus* ; seu contrà antichriastianismum. Romæ, 1631, in-fol., p. 182. Paris, 1636, in-4°, p. 273. Cette seconde édition contient de plus : Disputatio contrà murmurantes in Bullas Sixti V et Urbani VIII, adversùs judiciarios. C'est lui-même qui l'a donnée, et il y a changé plusieurs choses. On prétend que Campanella, en faisant semblant de combattre les athées dans cet ouvrage, a voulu les favoriser, en leur prêtant des arguments auxquels ils n'ont jamais pensé, et en y répondant très faiblement ; c'est ce qui a fait dire à Herman Coringius, qu'on aurait dû l'intituler Atheismus triumphans. Sorbière parle aussi très désavantageusement de ce livre, et assure que la seule chose qu'il y ait apprise, c'est de ne lire jamais d'autre ouvrage du même auteur, à moins qu'il ne veuille perdre son temps.

« 7. *De Gentilismo non retinendo* quæstio unica. Utrùm liceat novam post Gentiles cadere philosophiam. Utrùm liceat Aristoteli contradicere. Utrùm liceat jurare in verba magistri. Paris, 1636, Dubray, in-4°, p. 63. Campanella y maltraite fort Aristote et ceux qui le suivaient aveuglément.

« 8. *De prædestinatione, electione, reprobatione et auxiliis divinæ*

ouvert de la nature. En revanche, s'il se détache des penseurs de l'antiquité, c'est qu'il lui paraît inutile et presque déshonorant de lier la doctrine de l'Église à des conceptions païennes, de tenir Aristote (ou tout autre penseur grec) pour un

gratiæ contrà Thomisticas. Paris, Dubray, 1636, in-4°, p. 326. Campanella abandonne dans cet ouvrage les sentiments de saint Augustin et de saint Thomas, pour suivre ceux d'Origène. Ceux des Molinistes ne lui plaisent pas plus que ceux des Augustiniens ; il rejette la science moyenne comme une chose inutile et sujette à bien des inconvénients. Il veut que l'homme par les seules forces de la nature puisse se mettre en état de recevoir la grâce, que les enfants morts sans baptême soient sauvés par la foi de leurs parents, etc.

« 9. *Astrologicorum libri sex*, in quibus astrologia, omni superstitione arabum et Judæorum eliminitâ, physiologicè tractatur, secundùm sacras scripturas et doctrinam sancti Thomæ et Alberti et summorum theologorum, ità ut absque suspicione malâ in Ecclesiâ Dei multâ cum utilitate legi possit. Lugduni, 1629, in-4°, p. 232. A peine cet ouvrage fut-il imprimé, que le libraire reçut de l'Italie un 7e livre *de fato siderali vitando*, qu'il joignit au reste; le tout ensemble, à Francfort, 1630, in-4°.

« Campanella était fort prévenu pour l'astrologie judiciaire, et il se mêlait de prédire l'avenir par son moyen. On prétend que le cardinal de Richelieu lui ayant demandé, dans un temps où le roi Louis XIII n'avait point encore d'enfant, si le duc d'Orléans parviendrait à la couronne, il lui répondit : Imperium non gustabit in æternum.

« 10. *Medicinalium, juxtà propria principia, libri septem*. Lugduni, Pillehotte, 1635, in-4°, p. 690. Ce fut Jacques Gaffarel qui eut soin de l'édition de cet ouvrage.

« 11. *Philosophiæ rationalis* partes quinque; videlicet, grammatica, dialectica, rhetorica, poetica, historiographia, juxtà propria principia, suorum operum tomus I. Paris, Dubray, 1638, in-4°. Cet ouvrage et les suivants sont fort peu de chose.

« 12. *Disputationum in quatuor partes philosophiæ realis* libri IV, pro republicâ litterariâ et christianâ, id est, verè rationali stabiliendâ contrà sectarios suorum operum tom. II et III. Paris, 1637, in-fol.

« 13. *Universalis philosophiæ*, seu metaphysicarum rerum, juxtà propria dogmata, partes tres, libri XVIII, suorum operum, tom. IV. Paris, Burelly, 1638, in-fol.

« 14. *De monarchiâ Hispanicâ discursus*. Amstelod Elz., 1640, in-24. Cette édition ne vaut rien du tout, comme Louis Elzevier nous l'apprend dans la préface qu'il a mise au devant de l'édition de 1641, où il ajoute qu'on l'avait réimprimée à Harderwic, la même année 1640, avec les mêmes fautes. It. Amstel, 1653, in-12. Cet ouvrage a été traduit en allemand et beaucoup augmenté par Besoldus. L'édition allemande est de 1623 ; il y en a aussi une traduction anglaise qui a été imprimée à Londres, en 1654, in-4°. Herman Coringius dit qu'il y a des choses fort curieuses dans cet ouvrage, et qu'il ne faut pas être surpris s'il y a des fautes, puisque l'auteur l'a composé dans la prison, sans le secours d'aucun livre. Campanella y enseigne la manière dont le roi d'Espagne peut

maître [1] quasi infaillible, alors que la spéculation, la morale et la civilisation chrétiennes ont de beaucoup dépassé les positions marquées par le Stagirite. Entré à l'âge de quatorze ans dans l'ordre des dominicains, il restera, malgré les tracasseries ou les persécutions, un catholique fervent et soumis ; il cherchera, avec une opiniâtreté que l'on peut qualifier d'héroïque, à libérer l'Église du poids mort de certaines doctrines qu'il juge périmées, et à étendre le rayonnement de cette force spirituelle. — Jeune encore, il supplée le professeur de philo-

parvenir à la monarchie universelle, et découvre les défauts qu'il trouve dans le gouvernement espagnol.

« 15. *Egloga in portentosam nativitatem Delphini Galliæ*. Paris, 1639, in-4°. C'est un poème de 249 vers.

« Jean Casalas rapporte qu'on trouva à redire qu'il appelât le Dauphin *Portentose puer*, sous le prétexte que le mot *portentosus* ne se prenait jamais qu'en mauvaise part, mais qu'il prouva le contraire par des autorités incontestables.

« 16. *De libris propriis et rectâ* ratione studendi syntagma, ad Gabrielem Naudæum. Paris, 1642 et 1688, in-8°. Dans un recueil de dissertations sur le même sujet, imprimé à Amsterdam, 1645, in-12.

« Il a composé encore un grand nombre d'ouvrages qui n'ont point été imprimés et dont plusieurs se sont perdus; d'autres sont conservés dans les bibliothèques. On en peut voir un long catalogue dans la bibliothèque de l'ordre de saint Dominique.

« V. Erythræi Pinacotheca I. Ern. Sal. Cypriani vita et philosophia Campanellæ. Amstelod. 1705, in-12, scriptores ordin. prædicatorum. »

A l'Index (décret 21 avril 1632) : « Opera quæ Romæ impressa aut approbata non sunt, cum Auctor pro suis ea non agnoscat. »

1. Ad Doctorem Gentium Thomæ Campanellæ Stylens. Ord. Præd. *De Gentilismo non retinendo*, Quæstio unica. Parisiis, 1693, in-12, p. 56, 57. « Albertus et Thomas non confidentes zizania evellere Averroistica Græcorum et Arabum, superseminata agris Evangelii absque tritici damno, statuerunt Aristotelem exponere, dantes illi interpretationem utilem in quibus textus erat quasi anceps, juxta Bedæ placitum, dubia in meliorem partem interpretando. Ita theologiam bibendam mundo in suo cratere Aristotelico dederunt, nempe theologiam etiam ex dictis Aristotelis declarantes ad homines tantummodo, ostendentes quod Aristotelica philosophia non modo non evertit theologiam, ut mundus dicebat, sed posset ipsam confirmare : et propterea etiam videtur imprudentibus quibusdam magnis doctoribus D. Thomas nimius in allegando Aristotelem. » Cf. sa critique de « l'intellect agent séparé ». — *Ibid.* (note de notre page 581). — *De Sensu*, l. II, c. XXII et aussi, le *Compendium*.

Il exalte la « maison des Médicis qui, en faisant publier en Italie les livres de Platon, nous libéra du joug d'Aristote et, partant, de tous les sophistes. L'Italie commença dès lors à examiner la philosophie des nations avec la raison et l'expérience ; elle étudia d'après la nature !... » (Lettre au grand-duc Ferdinand III, Paris, 6 juillet 1638.)

sophie du couvent de San Giorgio dans une discussion avec un franciscain de Cosenza, dont il triomphe sans peine. A son vif regret, il est empêché par ses supérieurs de se mettre en rapports avec Telesio qui habite précisément cette dernière ville et qui excite à la fois sa curiosité et son admiration [1]. Il ne lui est donné de voir l'auteur du *De Rerum Natura* que couché dans la bière ! Comme s'il avait alors fait vœu de défendre les idées de Telesio à travers l'Italie, il voyage, sans rompre avec les dominicains, s'arrêtant à Naples où il confond Antonio Marta et quelques orateurs franciscains, et où il fait connaissance avec della Porta, à Rome, à Venise où il rencontre Sarpi, à Florence où il a l'honneur d'être présenté à Galilée, à Padoue où il remporte des succès flatteurs : vainement, Ferdinand Ier, duc de Toscane, essaye de le fixer auprès de lui. Génie inquiet et tumultueux, ayant conscience de produire toujours des œuvres inférieures à ses riches pensées, nourrissant de vastes et mystérieux projets, poussé par un impérieux besoin d'action, Campanella se retire dans le calme

1. Cf. *Œuvres choisies de C.*, traduction Louise Colet. Paris, Lavigne, 1844. « L'Italie est le tombeau de ses propres lumières et le flambeau des étrangers. De nos jours encore, elle méconnaît le philosophe de Cosenza, splendeur de la nature... »

(*Poème aux Italiens qui chantent les fables grecques.*)

A TELESIO DE COSENZA

Sonnet

« Telesio, les traits de ton carquois ont détruit la troupe des sophistes, mis en déroute le tyran des esprits (*a*) et affranchi la vérité.

« Bombino et Montano, à Brescia, chantent ta gloire sur une noble lyre ; et ton Cavalcante, éclair puissant, renverse les citadelles de l'ennemi (*b*).

« Le bon Gaiéta orne la grande femme de vêtements diaphanes et resplendissants qui lui rendent sa beauté naturelle (*c*).

« Elle séjourne maintenant dans le temple universel, grâce aux accents nouveaux de ma cloche (*d*), et elle y prophétise la fin et le commencement des êtres. »

(*a*) Aristote.
(*b*) Bombino, Montano, Cavalcante, disciples de Telesio.
(*c*) Gaiéta a écrit sur la beauté de la Vérité.
(*d*) Allusion à son propre nom.

idyllique de sa ville natale de Stilo, non pour s'y plonger dans une oisiveté égoïste ou dans une méditation stérile, mais pour mettre au point, en même temps que l'ample synthèse de sa doctrine, ses généreux desseins politiques. Vulgarisateur enthousiaste du système de Telesio, il s'est heurté durant son voyage à des inimitiés puissantes qui l'ont desservi auprès de l'Inquisition romaine. Mais ce qui le préoccupe avant tout, c'est d'assurer le bonheur de ses frères qui souffrent, c'est de se rendre utile à l'humanité.

Le triste spectacle qu'il a sous les yeux ne peut que le confirmer dans les idées d'affranchissement qui, depuis longtemps, sont les siennes : ses compatriotes sont pressurés par l'administration espagnole ; la Calabre est remplie de condamnés au bannissement ; des contributions excessives et réitérées pèsent sur le peuple, dont le mécontentement gronde. Or, Campanella, qui a été initié, dit-on, aux sciences occultes par un rabbin et qui partage les croyances astrologiques de ses contemporains, se rappelle avoir lu dans les constellations qu'une révolution doit éclater en Calabre durant l'année 1600 ; il veut donc profiter du concours du ciel pour secouer le joug espagnol [1]. Aidé d'un autre dominicain, le Père Denis Pozio da Nicastro, qui le représente comme un envoyé de Dieu, et d'environ trois cents autres moines qui prêchent la sédition ; soutenu par une partie de la noblesse napolitaine et même par plusieurs évêques ; comptant peut-être aussi sur l'appui du vizir Assan-Cicala qui, né en Calabre, avait fui en Morée pour échapper à la tyrannie étrangère, et qui, parvenu depuis lors à un haut rang chez les Turcs, n'avait pas oublié pour autant son pays natal, Campanella, qui se fait appeler Messie, prend la direction du mouvement [2]. Mais deux conjurés, Fabio de Lauro et Giovanni Battista Bilbia, le trahissent. Délégué en Calabre pour étouffer la révolte, Spinelli fait un grand

1. Cyprien, auteur protestant, et le Dominicain Echard, tous deux historiens de Campanella, ne donnent aucun détail sur cette conjuration ; mais Pietro Giannone, auteur d'une histoire de Naples, rapporte les faits que nous venons de raconter, d'après les pièces manuscrites de la procédure de Campanella et de ses complices, pièces que l'on conservait de son temps dans les archives de Naples.

2. Il a été, à tout le moins, l'*inspirateur* de la sédition.

nombre de prisonniers, auxquels la peur du supplice arrache des aveux. Fabrizio Caraffa, gouverneur de la Roncella, s'empare de Campanella, qui s'était caché dans la maison d'un pêcheur, et le livre enchaîné, comme un malfaiteur, à Spinelli, qui ne sera pas ingrat. Incarcéré au château de l'Œuf, Campanella sollicita en vain d'être jugé par un tribunal ecclésiastique; le nonce du pape ne put fléchir la monarchie espagnole, représentée par le vice-roi de Naples, dont la rancune fut tenace. Au surplus, le chef de l'Église ne jouissait pas alors de toute son indépendance et n'était guère en mesure de vaincre une résistance que l'on pouvait croire, d'ailleurs, assez légitime ; car enfin, Campanella s'était proposé de porter atteinte à la sûreté de l'État..... D'autre part, les jésuites, qu'il avait rêvé, sinon d'exterminer, du moins de proscrire, sous prétexte qu'ils altéraient les pures doctrines de l'Évangile pour les faire servir au despotisme des princes, n'étaient pas fâchés de se venger de lui. Transporté de geôle en geôle, il fut soumis plusieurs fois aux plus effroyables tortures. Il nous a laissé le récit du long martyre qu'il endura avec un courage stoïque. On l'accusait d'avoir appris tout ce qu'il savait par des procédés magiques, d'avoir écrit le livre des *Trois Imposteurs*, de professer la philosophie de Démocrite, d'être hostile à l'Église; bref, on tâchait de l'étourdir sous un amas de griefs assez vagues et qui déjà avaient été assénés sur le front de presque tous les hérétiques ou libertins. Mais il fatigua ses bourreaux qui, après avoir lacéré son corps, le tirèrent de « la fosse humide et infecte » qu'il avait rougie de son sang, et l'abandonnèrent à la solitude d'une interminable réclusion.

Cette captivité de vingt-sept ans fut féconde en œuvres remarquables. C'est dans sa prison que Campanella composa ses admirables et poignantes poésies qui, par le souffle lyrique, la noblesse de l'inspiration, la valeur expressive du symbolisme et la variété des images, l'emportent peut-être sur celles de Bruno ; puis, la plupart de ses traités où se mêlent curieusement aux superstitions les plus étranges des intuitions presque prophétiques. Successivement, il ose dans ses représentations au comte de Lemos, vice-roi de Naples, dévoiler,

malgré l'ingratitude de ceux qu'il avait jadis voulu secourir, les injustices sous lesquelles gémit le peuple de Calabre, et il indique les remèdes à une situation aussi lamentable. A la politique utilitaire et brutale de Machiavel [1], il oppose sa *Cité du Soleil*, beau rêve fraternel et parfois chimérique ; il plaide en faveur de Galilée, invitant l'Église à laisser libre cours à l'investigation appuyée sur l'expérience. Il confie ses manuscrits à deux de ses amis, Tobias Adamus et Schoppe, qui les font imprimer et publier en Allemagne, d'où ils se répandent en France, en Angleterre et en Italie. Il correspond avec les hommes les plus fameux de son siècle, avec Jacques I[er] d'Angleterre, avec Gassendi. Il trouve dans la personne du duc d'Ossuna un chaleureux partisan de ses idées sociales et un imitateur fidèle au point de fomenter à son tour une révolte contre la métropole. Malheureusement, la fortune ne sourit pas au duc d'Ossuna qui est chassé de Naples par les troupes coalisées de l'Espagne et du pape. Deux ans après, Paul V qui seul avait sollicité la grâce de Campanella, sans voir réussir sa requête, livre, en mourant, aux craintes d'un emprisonnement perpétuel, le philosophe qu'une surveillance plus rigoureuse punit d'avoir peut-être suggéré la sédition de 1619. Mais, Philippe III d'Espagne ayant suivi le Souverain Pontife dans le tombeau, l'archevêque de Catanzaro intercède pour Campanella auprès du nouveau pape Urbain VIII, qui, après

1. *De Gentilismo non retinendo*, Quæstio unica. Parisiis, 1693, in-12, p. 56.

« Cum libelli multi de unitate intellectus, mortalitate animorum, et æternitate mundi, et religionis vanitate, juxta philosophiam publicarentur, cæpit Theologia pro falsa haberi, tanquam contra naturæ dogmata vera, falsa proponens ; omnes enim sequebantur ex Aristotele ita asserente secundum Alexandrum ; et nemo (ait Averroes) Peripateticus dicebatur, nisi prius Alexandræus fuisset apud Græcos ; ita apud Arabes et Latinos, nisi Averroista. — Albertus ergo, et Thomas, et alii tunc temporis zelo fidei scripserunt libellos bis de unitate intellectus pro immortalitate et pluralitate animorum ; dolentes (ut ipsi aiunt) quod ex Aristotele tam pravi mores et opiniones perniciosæ grassarentur : et sub eo tempore Raymundus Lullius librum edidit de lamentatione Philosophiæ apud regem Franciæ conquerentis, quod dicerent homines ipsam esse contrariam Theologiæ, quando non ipsa vere, sed Aristoteles, et Averroes contrariantur Theologiæ... *Ex Aristotelismo postea ortus est Machiavellismus.* »

cinq ans de négociations, obtient enfin sa délivrance du successeur de Philippe, en arguant que le dominicain, accusé d'hérésie, dépend de la juridiction romaine. Sous prétexte de le faire mettre en jugement, il lui assigne pour demeure à Rome la prison de l'Inquisition. Précaution feinte ! Le pape, qui déteste les Espagnols et qui a foi dans la science astrologique de Campanella, lui réserve, en réalité, le plus cordial accueil, le protège contre le furieux réveil de haines quelque temps endormies. Le philosophe ayant réfuté les calomnies de ses adversaires, relatives à son ouvrage *De Sensu Rerum*, Urbain VIII se prononce catégoriquement pour lui, et le 7 avril 1629, lui ouvre les portes du cachot où Campanella avait passé deux années, en somme assez douces. Ce geste est loué par toute l'Europe ; Gabriel Naudé, bibliothécaire de Louis XIII, remercie publiquement le pontife.

Cependant, les ennemis de Campanella ne désarmaient point. Ils s'indignaient qu'on laissât circuler dans Rome cet homme impie, cet hérétique qui bouleversait l'État et la religion. « Que parle-t-on de Luther et de Calvin ? C'est une dérision, répétaient-ils. Rome nourrit dans son sein un serpent bien plus dangereux ! » Le fanatisme s'exaltait ; les Espagnols s'irritaient de voir Campanella ostensiblement soutenu par le comte de Noailles, ambassadeur de France, qui lui témoignait plus que de l'estime. Afin d'échapper aux séides qui le menaçaient, Campanella fut obligé de se réfugier dans l'hôtel du comte qu'un jour, la populace assiégea en proférant des imprécations. Docile aux conseils de Noailles et d'Urbain VIII, qui ne pouvaient répondre de sa vie, le philosophe, sous la robe d'un frère minime, caché dans le carrosse de l'ambassadeur, sortit de Rome à la dérobée, et s'embarqua pour la France. Un érudit à l'esprit très cultivé, qui avait voyagé en Italie et qui était en relations avec le cardinal Barberini et avec Campanella lui-même, Claude Fabri de Peiresc, lui envoya sa voiture à Marseille et le fit conduire à Aix où il l'hébergea dans sa somptueuse résidence. Là, en compagnie de Gassendi, il coula des jours délicieux. Le matin, ils se promenaient dans le jardin botanique qu'ornaient les fleurs et les plantes les plus rares ; le soir, ils observaient les astres ou engageaient des

discussions métaphysiques au cours desquelles Peiresc, éclectique indulgent, modérait l'ardeur combative du fougueux Italien. Louis XIII ayant manifesté le désir de connaître le glorieux dominicain, celui-ci, non sans regret, quitta son généreux ami et, arrivé à Paris, descendit chez le frère de son libérateur, Mgr de Noailles, évêque de Saint-Flour. Richelieu s'empressa de lui faire parvenir une somme assez considérable et prépara son entrevue avec le roi. Artisan de sa propre élévation, il aimait les esprits d'élite et les âmes vaillantes. Il se sentait attiré vers Campanella autant par la sympathie que par la curiosité. Enfin, il ne lui déplaisait pas de montrer aux Espagnols et à Olivarès, ses ennemis personnels, qu'en France on saurait rendre justice à celui qu'ils avaient persécuté. Le 9 février 1635, à Saint-Germain, devant la cour, Louis XIII reçut, avec une bienveillance où l'on devinait du respect, ce vieillard que les souffrances avaient amaigri et qui, voûté sous son habit de moine, avait cependant gardé toute sa flamme d'apôtre. Il l'embrassa par deux fois, écouta le récit de ses malheurs et lui fit comprendre qu'il avait déjà lu plusieurs de ses ouvrages. Conformément au vœu du roi, qui devait lui octroyer bientôt une pension de trois mille livres, Campanella alla habiter le couvent de son ordre, situé rue Saint-Honoré. Il eut plusieurs fois l'occasion de revoir Louis XIII qui, d'ailleurs, lui écrivit en maintes circonstances. Richelieu, ayant fondé en 1636 l'Académie Française, invita le moine exilé à une séance solennelle. Après avoir examiné et apprécié ses traités philosophiques, il les fit approuver par la Sorbonne. Quand la guerre éclata entre la France et l'Espagne, Campanella fut appelé dans le conseil du roi pour donner son avis sur les affaires d'Italie. Louis XIII n'avait pas d'enfant et le cardinal-ministre déplorait que son frère Gaston d'Orléans dût lui succéder. « Gaston ne règnera jamais, déclara Campanella[1]. » Quelque temps après, la reine mit au monde

1. Cf. *Fragments historiques* de Racine (t. IV, p. 419. *Œuv. comp.*, éd. Aimé-Martin), l'*horoscope du Dauphin* :

« La constellation du Dauphin, composée de neuf étoiles, les neuf Muses, comme l'entendent les astrologues, environnée de l'Aigle = grand génie ; de Pégase = puissant en cavalerie ; du Sagittaire =

celui qui devait être Louis XIV. Il n'en fallait pas davantage pour que l'auteur de l'*Atheismus* fût regardé comme un prophète [1].

Il disait souvent, jouant ainsi sur son nom : « Je suis la cloche qui annonce une aurore nouvelle. » Cette aurore ne tarda pas à se lever : Descartes publia le *Discours de la Méthode*, qui fit révolution en Europe. Frappé de la coïncidence qui existait entre quelques-unes de ses idées et celles de Descartes, Campanella se rendit en Hollande pour y rencontrer celui qui, sans doute, allait marcher sur ses traces et développer sa doctrine. Mais il ne put rejoindre cet homme insaisissable, qui s'enfermait dans ses méditations solitaires, qui se repliait sur lui-même, qui affectait d'ignorer ses précurseurs et qui était resté indifférent aux infortunes de Galilée. Peut-être, au surplus, Descartes l'eût-il accueilli avec froideur, car il méprisait l'auteur du *De Sensu Rerum* [2]. Campanella

infanterie ; de l'Aquarius = puissance maritime ; du Cygne = poètes, historiens, orateurs, qui le chanteront. Le Dauphin touche l'Equateur, justice. Né le dimanche, jour du Soleil. *Ad solis instar, beaturus suo* calore ac lumine Galliam Galliæque amicos. Jàm nonam nutricem sugit : aufugiunt omnes quòd mammas earum male tractet. 1[er] janvier 1639. »

1. Urbain VIII et Richelieu le prisaient fort comme astrologue (cf. Cypriani, *Vita Th. C.*, p. 24 et 26). — Dans le livre IV du *De Sensu*, C. distingue trois espèces de magie (naturelle, angélique, diabolique). — Il tente aussi (*Ibid.*, c. IV) d'établir une démarcation entre les vrais et les faux miracles.

2. « M. Descartes ne portait aucune envie à la réputation de Campanella, ni aux découvertes qu'il croyait avoir faites dans la nature. Sur ce que le Père Mersenne avait voulu lui envoyer un des ouvrages de ce Dominicain en 1638, il l'avait remercié de sa bonne volonté, et lui avait marqué qu'il n'avait aucune envie de le voir, ajoutant que ce qu'il avait vu autrefois de Campanella ne lui permettait pas de rien espérer de bon de ce livre. Le Père Mersenne n'était plus en état de rappeler le livre qui était parti peu de jours après sa lettre d'avis, de sorte que M. Descartes, pour ne pas rendre sa peine inutile, se mit en devoir de le lire, jusqu'à ce que le mauvais style de l'auteur l'ayant dégoûté, il se contenta de parcourir le reste, ne s'attachant qu'à voir s'il y avait quelque opinion nouvelle ; il le renvoya aussitôt à ce Père, et lui manda ce qu'il pensait du livre et de son auteur en ces termes : « Votre Campanella « m'ayant trouvé occupé à répondre à quelques objections qui m'étaient « venues de divers endroits, j'avoue que son langage, et celui de l'alle- « mand qui a fait sa longue préface, ont fait que je n'ai osé converser « avec eux, avant que j'eusse achevé les dépêches que j'avais à faire, « crainte de prendre quelque chose de leur style. Pour la doctrine, il y

revint en France. Il avait prédit que l'éclipse de soleil prévue pour le 1er juin 1639 lui serait funeste. Afin de conjurer le péril, il eut recours à toutes les prescriptions de l'astrologie. Mais ses forces défaillantes l'abandonnèrent avant le jour indiqué : le samedi 21 mai, à quatre heures du matin, après avoir reçu le Saint Sacrement des mains du prieur Guillaume Mathieu, en présence de toute la communauté, et après avoir édifié tous les moines par ses sentiments très chrétiens, il expira au milieu des prières. Une immense affluence se pressa autour de la bière de cet étranger, non moins illustre à Paris que dans sa patrie [1], et qui fut enseveli avec honneur dans l'église du couvent.

Ce fut, comme on le voit, une destinée pathétique que celle de Campanella. C'est un drame non moins attachant que celui de ses efforts infatigables pour concilier l'enseignement de l'Église avec les affirmations capitales de la philosophie nouvelle [2]. — Il conteste que Bruno ait été brûlé pour ses opinions scientifiques, il voudrait empêcher l'Église de prêter le flanc à la raillerie, en condamnant le système astronomique de Galilée, qui a le mérite d'être étayé sur des observations et qu'on ne pourrait réfuter que par des observa-

« a quinze ans que j'ai lu le livre *De Sensu Rerum*, du même auteur, avec « quelques autres, et peut-être que celui-ci en était du nombre, mais « j'avais trouvé dès lors si peu de solidité dans ces écrits, que je n'en « avais rien gardé dans ma mémoire... Je ne saurais maintenant en dire « autre chose, sinon que ceux qui s'égarent, en affectant de suivre des « chemins extraordinaires, me paraissent beaucoup moins excusables « que ceux qui ne s'égarent qu'en compagnie, et en suivant la route de « beaucoup d'autres. » (*Vie de Descartes*, par Baillet.)

1. Dans une lettre (Paris, 4 juin 1635), Campanella dit que la plupart de ses ouvrages, passant les monts, se sont répandus en France et en Allemagne, au moins sous forme de copies manuscrites, et qu'on lui demande de faire imprimer, outre sa *Théologie* et sa *Métaphysique*, des discours sur la physiologie, l'éthique, la politique, l'économie, et la *Cité du Soleil*, sans parler d'autres opuscules moins importants.

2. Il connaît les systèmes des philosophes italiens : il cite Cremonini (Lettres à Peiresc, Paris, 15 avril 1635), Cardan (*Ibid.*, 16 nov. 1636).

Il parle assez souvent de Gassendi, dont il trouve la doctrine insuffisante et tout au plus applicable aux choses de la Physique (*Idem*, 25 mai 1635), appréciations qui suscitent une réplique assez aigre de Peiresc.

On est un peu blessé de l'entendre faire une allusion évasive et quasi dédaigneuse à Bruno : « quidam Nolanus » (*Mét.*, 11, 1, 5).

tions contraires : « Si Galilée a raison dans ses conclusions, dit-il en substance, toute notre cosmologie, une grande partie de la métaphysique traditionnelle sont à reconstruire de fond en comble. » Mais, devant la décision de l'Église, il s'incline, parce qu'il tient à demeurer, dans toute l'acception du terme, un catholique, et aussi parce qu'il est tout imprégné des doctrines de son vrai maître, Telesio ; il se borne donc à rejeter les sphères fixes, en s'autorisant des recherches de Tycho-Brahé et de Galilée. Sur l'universel animisme, sur les deux forces d'expansion et de contraction, sur l'action réciproque des choses, sur les rapports de la sensation et de l'intelligence[1], sur la conservation personnelle et sur le lien qui y rattachent la science et la morale, sur la hiérarchie des vertus[2] et la « sublimitas », Campanella ne fait que reprendre, avec de très légères variantes, les théories de Telesio, qu'il serait fastidieux de répéter ici. Il se félicite de n'être pas contraint à renoncer aux idées qu'il a empruntées au philosophe de Cosenza. Toutefois, il les enveloppe fréquemment de formes scolastiques, et surtout mystiques, qui donnent à son système une physionomie assez différente. Lui qui se pique de dédaigner l'antiquité païenne et d'instaurer un nouveau dogmatisme chrétien, c'est à Platon et, plus encore, à Plotin qu'il remonte à chaque instant, comme s'il estimait assez facile d'harmoniser leur pensée avec l'essentiel de l'orthodoxie. Peut-être aussi les considère-t-il comme les plus précieux des alliés dans sa réaction contre l'invasion de l'aristotélisme.

A ses yeux, les deux sources de toute connaissance sont la révélation et la nature. La première est le fondement de la théologie, la seconde, celui de la philosophie. Aussi bien, le monde extérieur n'est qu'une révélation en acte[3], donnée par la puissance divine, révélation qui, avec celle de la parole sacrée, est la seule base légitime de toute solide conviction pour notre esprit. Campanella ne découvre, dans la prétendue métaphysique d'Aristote, qu'une logique et un vocabulaire : pour

1. *De Sensu*, l. II, c. XVII et sq. (l'activité intellectuelle est UNE).
2. *Real. phil.*, part. II (*analyse* assez fouillée des principales vertus).
3. Préf. du *Prodromus*.

lui, la logique [1] n'est point une science qui s'occupe du réel et du nécessaire, de Dieu ou de la création ; c'est un art, qui concerne simplement la langue philosophique. La véritable métaphysique est, au contraire, une science rigoureuse qui seule peut rendre raison des choses comme elles existent, en tant qu'elles existent, et *selon les rapports généraux qui les unissent les unes aux autres* ; au lieu que la sensation, faculté initiale, nous fait uniquement connaître des objets isolés. — Nous partons de cet axiome, qui repose sur le témoignage du sens commun et que le scepticisme [2] lui-même est obligé d'accepter : certaines choses existent et nous apparaissent. Elles sont vraies ou fausses, ce qu'il convient d'examiner suivant les règles de la réflexion : le même ne saurait être et ne pas être, ni participer à la fois aux propriétés fondamentales de l'être et du non-être [3]. Ces propriétés, que Campanella appelle « primalités », sont, pour l'Être : la possibilité ou virtualité (*potentia*), qui a pour objet l'existence,

1. *Phil. rat.*, dial. II, p. 11.
2. *Mét.*, l. I.
3. Cf. ce fragment de la *Cité du Soleil* : « Ils admettent deux principes métaphysiques : l'*Être*, c'est-à-dire Dieu, (car Dieu est le premier de tous les êtres) et le *néant* qui est l'absence d'existence et la condition *sine quâ non* de toute chose physique ; car ce qui est déjà ne peut être fait, donc ce qui se crée n'existait pas. La propension au non-être produit le péché qui, par conséquent, n'a pas une cause efficiente, mais bien une cause déficiente. Par cause déficiente, ils entendent le défaut de puissance, de science ou de volonté ; le péché n'existe réellement que par le défaut de volonté, car celui qui a la connaissance et le pouvoir de bien faire doit en avoir la volonté. Or, la volonté naît de la puissance et de la science, mais ne peut les produire. Ce qui est étonnant, c'est qu'ils adorent Dieu dans la trinité, comme nous. Ils disent que Dieu est la souveraine puissance, de laquelle procède la souveraine science, qui est également Dieu, et que de toutes deux procède l'amour, qui est puissance et science tout ensemble ; car il ne peut se faire que ce qui procède ne participe pas de la nature de ce dont il procède. Toutefois, comme ils n'ont pas eu la révélation ainsi que nous, ils ne reconnaissent pas ces trois personnes distinctes, mais ils savent qu'il y a en Dieu émanation et relation de lui-même à lui-même. Ainsi, tous les êtres, en tant qu'ils sont, tirent leur essence métaphysique de la puissance, de la science et de l'amour ; de l'impuissance, de l'ignorance et du *non-amour*, en tant qu'ils ne sont pas. Or, ils pensent être *méritants* en possédant ces trois qualités (la puissance, etc.), et *déméritants*, même sans le vouloir, par l'absence de toutes les trois ou de la troisième seulement ; car toute nature finie pêche par impuissance ou par ignorance chaque fois qu'elle produit quelque erreur dans la création. »

— la connaissance ou le savoir (*sapientia*), qui a pour objet la vérité, — et la sympathie ou l'amour (*amor*), qui a pour objet le bien. Dans l'Être suprême, ces trois qualités primordiales sont fondues en une incompréhensible simplicité, sans mélange de néant ; bien que distinctes, elles constituent l'ineffable unité. Il n'y a rien que Dieu ne soit. Il se manifeste en toutes choses, non en agissant du dehors, mais comme étant leur essence immanente (non exterius agendo, sed essentiando). Tirant les choses du néant, il transporte dans la matière l'inépuisable fécondité de ses Idées, sous la condition du temps et de l'espace. C'est lui qui communique aux êtres finis les trois primalités qui deviennent les principes de l'univers : la nécessité n'est que l'action de sa « puissance », la providence n'est que l'action de sa « sagesse », l'harmonie n'est que l'action de son « amour » [1]. La diversité des êtres s'explique par ce

1. Sur Dieu : « O mon Dieu ! je t'en prie, par l'unité vivante et vraie, ennemie de la discorde, de la mort et de la fraude ; par la puissance universelle, par l'intelligence première et par le premier amour qui ne font qu'un : délivre-nous des maux suscités par les ennemis du courage, de la raison et de l'amour, c'est-à-dire la tyrannie, le sophisme et l'hypocrisie, qui se répandent partout et qui poussent le corps et l'âme à se combattre aveuglément au milieu de pièges et de labyrinthes où il ne faut point s'engager, quand on n'est point fort. Hélas ! j'en suis un exemple, moi, à qui tu donnas la clef pour en sortir sans me donner des armes.

« Oh ! fais, je t'en supplie et t'en conjure, par les grandes influences qui affermissent le règne de l'univers, la nécessité, la destinée et l'harmonie, tes filles et non tes égales ; par l'espace, qui est la base de tes desseins ; par le chaud et par le froid, grands générateurs ; par le ciel et par la terre, par les fruits de leur opposition, par le temps, par tes statues vivantes, les étoiles, les hommes et les animaux, et par toutes les autres choses de la création ; par le Christ, ton intelligence et ta raison première, oh ! fais que je sois délivré de ma longue et cruelle captivité ! »

(*Trois prières en psalmodie métaphysique*, 3e canzone).

On reconnaît là des idées et des expressions familières à Telesio.

Mét., VII, 1 et sq. *Real. phil.*, épil. et part. I, c. I, art. 2.

« Celui qui, comme le font les Solariens, étudie la construction du monde et l'anatomie de l'homme, ainsi que la structure des plantes et des animaux, est forcé de reconnaître hautement la sagesse et la providence de Dieu. L'homme doit s'appliquer tout entier à suivre la religion et à adorer son Créateur. Or, il ne peut le faire que difficilement, s'il ne cherche et ne reconnaît pas Dieu dans ses œuvres, en observant ses lois et en pratiquant la philosophie qui lui dit : Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fissent. Nous, qui exigeons de nos enfants et de notre prochain qu'ils nous honorent et

fait que, chez eux, la plénitude de l'être est toujours plus ou moins limitée par le non-être, dont les primalités sont l'*impotentia*, l'*insipientia* et l'*odium*. C'est par ce non-être relatif que les êtres finis se bornent et se nient mutuellement. D'autant que chacun d'eux tend à se conserver et même à s'ac-

nous rendent le peu de bien que nous leur faisons, ne devons-nous pas avoir plus de respect encore et de reconnaissance envers Dieu, qui nous a tout donné, qui nous a fait ce que nous sommes et en qui nous vivons toujours. Gloire à lui dans tous les siècles ! (*Cité du Soleil.*)

« Je crois en Dieu, puissance, intelligence, amour, unité, vie, vérité, bonté, immensité, premier être, roi des êtres et créateur.

« Il n'est ni partie ni tout, ni limité ni étendu, mais il ressemble davantage au tout ; c'est pourquoi toute chose participe de sa vertu, de son amour et de son intelligence.

« L'âme qui pense, si elle ne veut pas s'arrêter à une fausse limite, ne peut rien concevoir qui soit avant Dieu, ni après Dieu, ni hors de Dieu, parce qu'il est infini en force, en durée et en étendue.

« C'est de lui, par lui et en lui qu'est l'espace incommensurable, avec les êtres qui le remplissent et pour la création desquels il s'est servi du néant.

« C'est pourquoi l'unité et l'essence viennent de lui, mais la quantité nous appartient en propre.

« Le néant abhorré produit la guerre, le mal, les fautes, les châtiments et les morts ; puis, le signe divin se ranime ; Dieu dirige la nécessité, le destin et l'harmonie, afin qu'ici-bas l'idée se perpétue.....

« Je crois en Dieu, volonté, intelligence éternelle ; il ne peut changer ni en mieux ni en pire, chaque changement étant la mort de l'état précédent.

« Il mit le bien le plus petit avant le plus grand, et la seconde loi avant la première, ce qui donna naissance au péché.

« Pouvoir pécher est une vraie impuissance ; le péché n'est pas un acte, il vient du néant ; c'est le défaut ou l'abus de la vraie bonté.

« Le vrai pouvoir est l'éminence de l'être ; l'acte est une diffusion de l'existence qui ne peut se faire hors de l'essence première.

« Je crois que, dans la volonté, on ne trouve qu'une nécessité naturelle, mais les actions et les passions ne peuvent se délivrer de la nécessité inflexible.

« Le châtiment des pères retombe sur les enfants, mais non pas les fautes, si elles n'ont pas été renouvelées par la volonté.

« Mais elles remontent des enfants aux pères qui n'ont pas pris soin de les bien engendrer, et qui ont négligé la grande tâche de l'éducation ; les fautes et leur châtiment retombent aussi sur la patrie qui ne s'occupe pas des moyens de préparer une forte génération (a).

« Quoique chacun hérite des châtiments d'autrui, ce qui condamne n'est ni l'ignorance ni l'impuissance, mais la volonté, qui fait le mal en agissant contre ce qu'elle croit.....

FOI NATURELLE DU VRAI SAGE (*poème*)

(a) Voir dans la *Cité du Soleil* les idées de Campanella sur la reproduction.

croître, parfois à l'excès [1]. L'union indissoluble de l'être et de la nécessité avec le non-être et son caractère de contingence, nous permet d'entrevoir pourquoi se mêlent ici-bas déterminisme et hasard.

1. « Sur ce point, les différences qui séparent Campanella de Spinoza, dont « l'individualisme » dépasse singulièrement celui du dominicain !

PARALLÈLE ENTRE L'AMOUR DE SOI ET L'AMOUR UNIVERSEL (*sonnet*)

« Cet étrange amour, l'amour de soi-même, rend l'homme incapable de tout bien. Mais, voulant vivre parmi les autres, il est forcé de paraître sage, bon, courageux, et cette feinte le fait renoncer à son individualité, sacrifice compensé par les honneurs, la réputation et l'or.

« Puis, l'envie, lui montrant son propre blâme dans la vertu des autres, l'aiguillonne et le pousse sans déguisement aux injures, aux attaques et aux cruautés.

« Mais celui qui remonte jusqu'à l'amour du Père commun regarde tous les hommes comme ses frères, et jouit avec Dieu de leurs prospérités.

« Bon François, tu appelais les poissons et les oiseaux tes frères (a). Heureux qui comprend cela ! Aussi ne t'étaient-ils pas rebelles comme à nous. »

L'IGNORANCE EST LA RAISON POUR LAQUELLE ON AIME DIEU, BIEN SUPRÊME, MOINS QUE LES AUTRES BIENS (*sonnet*)

« Puisque Dieu nous donne la lumière et nous la conserve, puisque tout notre bonheur dépend de lui, pourquoi l'homme n'est-il pas enflammé de l'amour divin, et a-t-il plus d'adoration pour sa maîtresse et son prince, que pour Dieu lui-même ?

« C'est parce que l'ignorance, misérable et rebelle, usurpe l'apparence de ce qui est divin, et la vend pour de la vertu. C'est parce que l'amour ne tend pas vers l'inconnu, mais abaisse son aile et rend l'âme esclave.

« Cet amour-là nous trompe ; il nous prend la meilleure part de nous-même pour la livrer à autrui, et nous montre des rayons du bien suprême dans les objets les plus vils.

« Mais nous, nous nous abandonnons à ses mensonges et aux tourments qu'il nous apporte (hélas, maudits que nous sommes !) et nous oublions la sublime espérance des récompenses futures, et l'intelligence des choses éternelles. »

Le désir, ou tendance invincible de chacun de nous à persévérer dans l'existence, est, selon Spinoza, l'essence, non intelligible, mais donnée, actuelle, de la personne, la racine de son individualité (cf. *Court Traité*, III, 7 dém.). Il n'exprime pas en nous l'effort de la nature

(a) Saint François délivrait les poissons et les oiseaux, quand ils étaient pris dans les filets des pêcheurs et des oiseleurs, et méritait ainsi leur obéissance.

En somme, la nature entière est animée [1] par la vie divine ; l'ordre admirable de ses proportions, le merveilleux agencement de ses lois sont comme un reflet de la divinité cachée : mundus est Dei viva statua. Envisagé comme une émanation de Dieu, l'univers est tout pénétré d'intelligence. Campanella va jusqu'à personnifier cet univers : ses mains sont les forces expansives ; ses yeux, les étoiles ; son langage, les rayons que celles-ci échangent entre elles. Les esprits bienheureux qui les habitent assistent à la réalisation des idées divines dans la nature créée. Combinant la doctrine de Telesio avec certaines réminiscences néo-platoniciennes et cabalistes, Campanella, au risque de tomber souvent dans un mythologisme puéril, insiste, non sans éloquence, sur la sympathie instinctive qui pousse non seulement les êtres individuels, mais aussi les corps, à garder entre eux le plus étroit contact [2] ; à tel point qu'il ne saurait se former un vide dans la nature que par des moyens violents. Le phénomène de l'aimantation, le sexe des

universelle, mais celui de notre nature propre... Il crée l'échelle des biens (III, 9 sc. III, 39 sc.). Chaque être, ayant sa nature, se forme pour lui-même un exemplaire idéal, et ce qui se rapporte ou non à cet exemplaire, il l'appelle bien ou mal (*Ibid.*, et III, 57 sc.). A l'origine, le bien est spécial à chacun, comme le bonheur. Suivre sa nature propre, voilà en quoi consiste toute la vertu (IV, 18 sc. — Déf., 8). C'est là, pour l'individu, un droit imprescriptible et sacré, le plus sûr fondement, au reste, de toute morale sociale (IV, 37, sc. 2).

1. « L'univers est un animal grand et parfait, statue de Dieu faite à son image, et qui rend hommage à Dieu. Nous, nous sommes des êtres imparfaits, une misérable famille qui vivons et habitons dans le ventre du monde. »

(Sonnet, *de l'Univers*.)

« Le monde est un animal immense dans le sein duquel nous vivons comme vivent les vers dans notre corps. »

(*Cité du Soleil.*)

De Sensu, l. I, c. I, § 5. — *Prodromus* (1617), p. 77.

2. « Il est vrai que, si cette transformation se faisait sans douleur, les choses n'auraient ni sentiment ni jouissance, un contraire ne sentirait pas son contraire ; s'il n'y avait plus entre eux de combat, il n'y aurait plus de génération, et le chaos immense absorberait la création. C'est pourquoi il faut que, dans le moment où elle doit changer, une chose sente, pour qu'elle résiste à l'autre et qu'elle se transforme exactement suivant la volonté qui régit le monde. »

(*Trois prières en psalmodie métaphysique*, 2e canzone.)

De Sensu, l. III, c. XIII et XIV.

plantes, la diffusion de la lumière qui s'insinue dans toutes les parties du monde matériel à l'aide d'une grande variété d'opérations qui procurent une immense délectation à toutes les parcelles de l'univers vivant, tout cela lui sert à illustrer cette théorie plus curieuse qu'originale.

Ce qui nous intéresse davantage, ce sont les doctrines de Campanella sur l'âme, sur la morale et sur la religion. A l'instar de Telesio, il distingue une âme sensible ou matérielle qu'il relie intimement à la série des choses naturelles, et une âme supérieure (la forma superaddita) qui est spécialement caractérisée par sa constante aspiration vers le divin [1]. Campanella, sur ce point, subit peut-être plus encore l'influence de Plotin que celle du maître de Cosenza. — D'un côté, en effet, il dit qu'on peut atteindre de trois façons sa « fin » terrestre : en conservant sa propre personnalité, en reproduisant sa vie dans ses enfants, en laissant à sa mort honneur et gloire ; — de l'autre, il ne cesse de déplorer le sort de l'âme humaine [2] enfermée dans la prison corporelle et gémissant loin de l'Être suprême, vers lequel un effort de détachement et de purification doit toujours l'élever. L'Être infini est en même temps le souverain bien ; toutes choses se rapportent à lui [3]. Or, la religion est le chemin qui, du monde des sens, conduit l'homme au monde invisible et à la perfection la plus haute. L'amour inconscient de soi-même (amour abditus), qui est au fond de tout amour pour autre chose, nous mène à l'amour de l'Être infini qui se fait sentir dans l'existence du Cosmos.

1. *De Sensu Rerum*, l. XII, c. VIII.

2. « Le corps qui t'environne, ô mon âme ! est tellement grossier, que c'est à peine si par le moyen des yeux tu peux voir les objets ; encore n'en distingues-tu que certaines quantités, et celles-ci même sont altérées par cet instrument imparfait qui change ce que la lumière lui montre, et ne parvient même pas à saisir l'air subtil ni les choses qui sont au delà.

« Par nos faibles lumières et nos mouvements bornés, nous n'apprécions que les choses matérielles qui frappent les murailles de notre prison ; mais les choses puissantes et divines nous échappent, car elles briseraient notre fragile enveloppe. Nous ne pouvons connaître les vertus secrètes des choses, parce que notre organisation y met obstacle. Les plus savants ici-bas n'ont que des semblants de certitude. »

(*Le mépris de la mort*, 1re canzone.)

3. *De Sensu*, l. II, c. XXV et sq. où il est question du Souverain Bien et de l'immortalité de notre âme.

Ce n'est qu'en y participant que nous pouvons jouir de la félicité éternelle : là est notre vraie fin. Contempler Dieu[1] jusqu'à ce que nous retournions en lui, voilà le point culminant de la moralité.

Il y a donc, chez tous les hommes, une religion intérieure et primitive (religio abdita), un sens inné de l'adoration qui ne peuvent se tromper. Tel n'est pas le cas des diverses religions positives qui successivement se sont greffées sur cette religion essentielle et y ont superposé toute la complication des dogmes, des rites, de la hiérarchie ecclésiastique, etc. C'est surtout de leur multiplicité et des erreurs parfois dangereuses où elles ont versé que découle la nécessité d'une Révélation. Dans la *Cité du Soleil*, la religio abdita semble suffire. « Ces gens-là, dit l'Hospitalier, qui ne connaissent que la loi naturelle, ont presque deviné le christianisme ; celui-ci, au demeurant, n'a rien ajouté à la loi naturelle, si ce n'est les sacrements qui nous en facilitent l'observance... » Mais l'ordre social est si admirablement réglé dans cette cité et la moralité y paraît si commode et, en quelque manière, si spontanée que le secours et la sanction supplémentaire du christianisme risquent fort de passer pour superflus !

Il serait inexact de dire que l'auteur bannit le clergé de sa république platonicienne. « Les solariens ont pour souverain un prêtre, que dans leur langue ils nomment Soleil, que dans la nôtre nous appellerions le métaphysicien, et qui est l'arbitre du temporel et du spirituel ; toute discussion et toutes choses sont jugées par lui sans appel ! Il est assisté de trois chefs : Pon, Sin et Mor, ce qui signifie : puissance, sagesse, amour.

1. MANIÈRE DE PHILOSOPHER (*sonnet*)

« Le monde est le livre dans lequel l'intelligence éternelle écrivit ses propres pensées ; c'est le temple vivant qu'elle orna tout entier de statues vivantes, en y peignant ses actes et son image,

« afin que tout esprit y lise et en admire la beauté et l'ordonnance, pour ne pas être impie, et qu'il puisse dire : *J'accomplis la loi de l'univers en contemplant Dieu, qui est dans toute chose.*

« Mais nous, âmes attachées aux livres et aux temples morts, copies infidèles du livre vivant, nous les lui préférons !

« O peines, combats, ignorance, fatigues et douleurs, avertissez-nous de notre erreur. Ah ! retournons à l'original, par l'intelligence de Dieu ! »

Le premier est chargé des affaires de guerre et de paix ; le second des arts libéraux et mécaniques, ainsi que des sciences ; le troisième de la surveillance des unions sexuelles et de la vie matérielle... Le Soleil est le grand-prêtre des solariens. Au-dessous de lui, tous les principaux magistrats qui portent le nom de chaque vertu sont également revêtus du sacerdoce. Leur emploi est de purifier les consciences de toute faute. » La confession privée et publique, les sacrifices expiatoires, la pénitence et le jeûne, les cantiques qui louent le Seigneur, les prières, les fêtes religieuses, tout cela est en usage dans la *Cité du Soleil* [1]. Comment s'étonnerait-on de trouver un clergé

1. Cf. *Cité du Soleil*, le Génois :

« Tous les Solariens déclarent secrètement leurs péchés aux magistrats par la confession, ainsi que cela se pratique parmi nous. Grâce à cet usage, les magistrats purgent les âmes et savent quels sont les péchés qui se multiplient dans le peuple. Ces magistrats sacrés confessent eux-mêmes aux triumvirs leurs propres fautes et celles des autres, avec circonspection, sans nommer personne, surtout pour les fautes les plus graves et pour celles qui peuvent porter atteinte à la prospérité de la république. Les triumvirs confessent également leurs péchés et ceux des autres au Soleil, qui, connaissant ainsi toutes les fautes qui se commettent le plus fréquemment dans la Cité, s'efforce d'y remédier. Il offre en expiation des prières et des sacrifices à Dieu, et, lorsqu'il le juge nécessaire, monté sur l'autel, il déclare en présence du Seigneur, publiquement, mais toujours sans nommer personne, les péchés de toute la Cité. Puis il absout le peuple en l'exhortant à ne pas retomber dans les mêmes errements ; enfin, confessant lui-même à haute voix ses propres péchés, il offre un sacrifice à Dieu, pour qu'il pardonne à la Cité, qu'il l'instruise et la protège. Une fois l'an, les chefs de chaque ville sujette aux Solariens viennent faire au Soleil la confession des peuples qu'ils gouvernent, afin qu'il n'ignore pas les maux des provinces et qu'il puisse y remédier par tous les secours temporels et spirituels. Le sacrifice se fait de la manière suivante : Le Soleil demande au peuple quel est celui qui veut s'offrir en sacrifice à Dieu pour ses frères ; le plus saint s'offre de lui-même. Alors, après certaines prières et cérémonies, on le place sur une table carrée, ayant à chacun de ses angles une corde qui descend d'une poulie fixée dans le petit dôme. On demande au Dieu des miséricordes qu'il daigne accepter ce sacrifice humain volontaire. Les Solariens n'offrent pas, ainsi que le faisaient les Gentils, de sacrifices d'animaux, parce qu'ils sont involontaires. A l'instant fixé pour le sacrifice, le Soleil donne l'ordre de tirer les cordes et l'holocauste est élevé jusqu'au centre de la petite coupole. Là, il se livre à de ferventes prières. Les prêtres, qui ont leurs cellules autour de cette coupole, lui donnent des aliments par une des fenêtres, mais en très petite quantité, jusqu'à ce que l'expiation soit complète. Le pénitent, après vingt ou

organisé dans cette esquisse d'un gouvernement théocratique? Campanella fait la part belle à ce clergé qui cumule le pouvoir civil avec le pouvoir religieux! Par quelle fâcheuse inspiration le dispense-t-il du vœu de chasteté, et le pousse-t-il, sinon au mariage (les femmes étant communes à tous les citoyens), du moins à « l'acte générateur » perpétré sans détours?... Ailleurs, il ne craint pas de stigmatiser en termes virulents, non seulement certains moines fanatiques, mais aussi les puissants de l'Église dont il a eu à se plaindre ; il les repré-

trente jours de prières et de jeûne volontaire, lorsque la colère de Dieu semble s'être apaisée, devient prêtre, ou bien (mais fort rarement) il revient parmi ses concitoyens, en descendant par l'extérieur du temple, où sont les cellules sacerdotales. Il est traité avec beaucoup de respect et d'estime durant le reste de ses jours, pour s'être ainsi dévoué jusqu'à offrir sa vie à Dieu ; mais Dieu ne veut la mort de personne en sacrifice.

« Vingt-quatre prêtres habitent dans les dépendances du temple ; ils chantent des psaumes quatre fois par jour, à midi, à minuit, le matin et le soir. Ils sont aussi chargés d'observer les étoiles, d'en remarquer les mouvements avec l'astrolabe, d'étudier leur influence sur les choses humaines ; aussi savent-ils toujours quels changements sont arrivés ou arriveront dans les diverses parties du monde, ainsi que l'époque précise à laquelle ces changements doivent avoir lieu ; ils envoient des explorateurs vérifier le résultat de leurs observations, afin qu'apprenant en quoi ils ont rencontré juste ou se sont trompés, ils puissent rectifier leurs calculs par l'expérience. Ce sont ces prêtres qui fixent le moment des unions sexuelles, des semailles, des moissons et des vendanges ; ils sont enfin les interprètes, les intercesseurs, les liens entre les hommes et Dieu. Le Soleil est ordinairement choisi parmi eux : ils écrivent dans la solitude des choses admirables et approfondissent les sciences ; ils ne se montrent qu'à l'heure des repas, et ne s'unissent charnellement aux femmes qu'autant que leur santé l'exige. Le Soleil va les visiter tous les jours et s'entretient avec eux sur ce qu'ils ont découvert de nouveau pour le bien de la Cité, et pour toutes les nations du monde.

« Un Solarien est continuellement en prière devant l'autel, dans l'intérieur du temple. Il est remplacé toutes les heures, comme cela se pratique chez nous pour la solennelle oraison de quarante heures. Cette manière de prier s'appelle chez eux : le sacrifice perpétuel. Après les repas ils chantent des hymnes de louanges à Dieu ; ensuite, ils se plaisent à célébrer les belles actions des héros chrétiens, hébreux, païens, de quelque nation que ce soit, car on ne connaît pas l'envie dans cette heureuse cité. Ils chantent également des hymnes sur l'amour, sur la sagesse et en l'honneur de chaque vertu, sous la direction du magistrat qui en est le représentant. Puis chacun choisit une femme, et ils forment ensemble des danses honnêtes et gracieuses sous les péristyles.

« Les Solariens ont quatre fêtes solennelles, qui sont célébrées quand

sente comme indignes de leur mission et de l'idéal évangélique, comme funestes au salut de leur prochain par le scandale de leurs mœurs et leur hypocrisie. C'est ainsi, sans doute, qu'à son insu, Campanella a fourni des armes ou des prétextes aux

le soleil entre dans le Cancer, la Balance, le Capricorne et le Bélier. Ils représentent alors des drames fort beaux et fort ingénieux.....

« On n'élève de statue à personne avant sa mort. On inscrit cependant au livre des héros les noms de ceux qui ont fait des découvertes utiles, ou qui ont rendu de grands services à la république, soit dans la cité même, soit à l'armée. Par crainte de la peste et de l'idolâtrie on n'enterre pas les corps, on les brûle, parce que le feu est un élément noble et animé qui retourne au soleil dont il est descendu. On conserve cependant les statues et les portraits des grands hommes, afin, comme je te l'ai dit, de les exposer aux regards des belles femmes que la république destine à la génération. Les prières se font les yeux tournés vers les quatre points de l'horizon ; le matin, vers l'orient, puis vers l'occident, ensuite vers le midi, et enfin vers le septentrion. Le soir, au contraire, vers l'occident d'abord, puis vers l'orient, le septentrion et le midi. Ils répètent toujours la même prière, dans laquelle ils demandent un corps et un esprit sains et la vie éternelle pour eux et pour toutes les nations, y compris les Gentils. Ils terminent en priant Dieu de leur accorder ce qu'il pense devoir leur être favorable. La prière publique est plus longue. L'autel circulaire est traversé par quatre passages coupés à angles droits. Le Soleil entre à quatre reprises par chacun de ces passages, en priant, les yeux tournés vers le ciel. Les Solariens regardent cette cérémonie comme un grand mystère. Les vêtements pontificaux sont d'une beauté merveilleuse et symboliques, ainsi que l'étaient ceux d'Aaron.

« Le temps est divisé d'après le cours du soleil, et non d'après celui des astres. Ils ont adopté les mois lunaires et les années solaires. Or ces deux manières de compter ne peuvent s'accorder que tous les dix-neuf ans, quand la tête du dragon a terminé son cours. C'est pourquoi ils ont fait une nouvelle astronomie. Ils louent Ptolomée, admirent Copernic, quoiqu'ils placent Aristarque et Philolaüs avant lui. Ils s'occupent beaucoup d'astronomie, car cette science est nécessaire pour apprendre à connaître la construction et le mécanisme de l'univers, s'il doit périr ou non, et dans le premier cas, quand aura lieu cette catastrophe. Ils croient fermement à la prophétie de Jésus-Christ touchant les signes que donneront le soleil, la lune et les étoiles à la fin du monde ; beaucoup de fous n'y croient pas chez nous, ce qui fera qu'ils seront surpris par ce dernier jour, comme un voleur pendant la nuit. Les Solariens attendent donc la rénovation du monde, et peut-être aussi sa destruction. *Ils disent qu'il est fort difficile de décider si le monde a été créé de rien, ou des débris d'autres mondes, ou tiré du chaos; mais ils ajoutent qu'il est vraisemblable, ou plutôt certain qu'il n'exista pas de toute éternité. C'est pour cette raison et pour beaucoup d'autres qu'ils méprisent Aristote, qu'ils ne regardent pas comme un philosophe, mais tout simplement comme un logicien.* »

« libertins[1] ». Combien de fois ceux-ci, alors même qu'ils épargnent leurs railleries au ministre du culte, se flattent-ils de préférer les lumières de la religion naturelle aux enseignements des diverses confessions que, trop souvent, ils affectent de mettre toutes sur le même plan !

Au reste, ne l'oublions pas, ces critiques ou ces « pointes » téméraires de Campanella sont compensées par d'autres affirmations qui nous aident à préciser le point de vue du philosophe. « La religion chrétienne, écrit-il, est la plus vraie de toutes ; elle règnera un jour sur le monde entier, lorsque les abus qui l'altèrent auront disparu[2]. » Il invoque la Provi-

1. Sur les divisions regrettables qu'entretient la multiplicité des sectes et des cultes, — sur les rapports de la religion et de la politique, cf. cette note de Gentile (*op. cit.*, p. 38-39) : « Tra' popoli la inimicizia si mantiene per la diversità di religione separante gli animi » dice il Campanella : onde « quante fiate i Principi daran libertà di osservare qualsivoglia sorta di religione, subito diventano tante opinioni, quante sono teste di uomini ; onde nascono discordie e gare, alle quali i principi nè sempre, nè bene possono rimediare, perchè restano sempre i cuori discordanti, donde le guerre de' corpi e le liti de' beni nascono ». E, « se Ginevra, Sassonia con Inghilterra han questa setta tenuta, han però escluse l' altre per star unite dentro, e ciascuno di questi dominii ha la sua a suo modo ; e le loro osservanze non dalla setta, ma della politica dependono ». *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e attri eretici*, in Fiorentino, *La rif. relig. giudicata dal Campanella sec. un Ms inedito*, nel *Giorn. Napoletano*, 1875, I, 78-80. Vedi pure G. S. Felici, *Le orig. e le cause della Riforma secondo T. C.*, nei *Rend. della R. Acc. Lincei* (classe sc. mor.), vol. VI, 1897.

2. « J'ose envoyer à votre altesse le second volume de mon *Traité de la Philosophie naturelle*, rendue plus claire, plus courte et plus forte, avec la réfutation de tous les systèmes des sectes du monde. J'établis dans ce traité la philosophie chrétienne, c'est-à-dire la seule vraiment rationnelle ; j'y ai ajouté la philosophie morale, la politique et l'économie, revues et augmentées de dissertations ; j'y ai joint également la *Cité du Soleil*, idée de la meilleure des républiques. » (*Lettre au grand duc Ferdinand III.*) Paris, 6 juillet 1638.

L'Espagne (mais hélas ! elle n'est pas restée digne de sa mission) devait, selon lui, soumettre à l'Église les populations des continents lointains, tandis que le « très chrétien » roi de France dompterait les hérétiques d'Europe. (Cf. *De la Monarchie espagnole* et la préface de l'*Universalis philosophia.*)

Cf. quelques pages de Dareste sur G. Postel, qui, avant Campanella, rêva, lui aussi, d'instaurer cette *unité* religieuse par le règne du Christianisme : « G. Postel, un des hommes les plus savants de son siècle, professeur de mathématiques et de langues orientales au collège

dence tutélaire : « Si tu me délivres, je te promets de prêcher à toutes les nations un Dieu libérateur, vrai et vivant ; si la fin à laquelle tu me destines n'est pas trop indigne d'une aussi grande pensée, je te promets d'abattre les idoles et de détruire le culte de tout faux dieu et de tous ceux qui se servent de Dieu et ne le servent pas... » Il souhaite l'avènement du règne du Très-Haut « où la volonté suprême sera

de France dès sa fondation, lui servit de précurseur. Comme lui, il rêva l'unité du monde dans le christianisme, et prit les idées religieuses pour fondement et point de départ de tout un nouveau système. Comme lui encore, il crut à la vertu occulte des nombres, à l'astrologie judiciaire, la folie des grands esprits du siècle, à laquelle nul n'échappa, depuis Mélanchton jusqu'à Bodin, jusqu'au chancelier Bacon lui-même. Le livre de Postel, *De Orbis concordiâ*, ne fut pas une utopie, mais prépara celle de Campanella (*a*).

« L'idée de Guillaume Postel est celle d'un apostolat universel, à la fois philosophique et religieux. Il veut convertir le monde entier à la religion par des arguments philosophiques, s'adresser à la raison de tous les peuples pour leur faire admettre le christianisme (*b*). La vérité chrétienne a trois ennemis à combattre : les juifs, les mahométans, les idolâtres. Il lui faut un triple triomphe pour devenir universelle.

« Selon lui, l'unité de religion doit faire du genre humain un seul peuple, et les conséquences d'un tel changement seront incalculables. Lorsque toutes les croyances seront ramenées à une seule (*c*), toutes les institutions confondues; lorsque le droit divin et le droit humain seront partout les mêmes, on pourra considérer comme atteint le but de l'histoire qui présente à l'observateur une série de faits progressifs. Le christianisme, s'il ne trouvait même d'autre preuve devant la raison, serait encore la religion la plus propre au maintien de cette unité ; car la loi du Christ est une loi d'amour; celles des autres peuples, des Juifs, par exemple, sont des lois de haine qui prêchent la guerre et sèment la division.

« L'histoire, envisagée d'en haut, offre une suite de faits coordonnés dans un même système et préparant l'unité future. L'Ancien Testament a servi d'introduction au Nouveau : Moïse a frayé la voie au Christ. Dieu a conduit la jeunesse du monde à la connaissance de la vérité par une gradation continue ; la vérité présentée d'abord dans tout son jour l'au-

(*a*) Le livre de Postel est divisé en quatre parties. Dans la première il démontre philosophiquement la vérité des dogmes chrétiens. Dans la deuxième il explique la vie de Mahomet et l'établissement de l'islamisme ; il réfute le Koran. Dans la troisième il examine : *Quid commune totus orbis tam jure humano quam divino habeat*. Dans la quatrième : *Quâ arte sine seditione falsæ de Deo diisve persuasiones ad verum pertrahi possint*.

(*b*) Ratione cum illis agendum censeo. (Indis, Mohammedicis; *Orb. Conc.*, præfatio.)

(*c*) Voir la table des préceptes communs à toutes les religions. (*Orb. Conc.*, lib. III. Persuasionum omnium communium canones.)

accomplie sur la terre, où chaque espérance portera ses fruits, où la bonté toute puissante rendra aux hommes le siècle heureux dont Adam les a privés..., où fleurira cette république parfaite qu'ont décrite les philosophes. » D'une lettre qu'il adresse de Paris au commandeur Cassiano del Pozzo, qui était l'homme de confiance ou le secrétaire du cardinal Barberini, nous extrayons ce passage : « Je vous envoie ci-jointe une

rait éblouie..... L'autorité devait parler dans le principe et poser les dogmes : la raison devait venir la dernière et dans l'âge mûr, pour les démontrer et les confirmer (*a*).

« Les grandes révolutions survenues dans le monde ne sont pas des bouleversements inutiles, dénués de sens et dus à un hasard aveugle. Elles ont leur côté moral et providentiel. Les conquêtes sont des faits nécessaires ; les victoires propagent la civilisation (*b*). Un seul fait, aux yeux de Postel, ne rentre pas dans ce cadre et combat la tendance générale, loin de s'unir à elle : c'est la propagation du Koran. Cette fois, par une exception inexplicable, le monde, au lieu d'avancer, a reculé (*c*). Il faut donc que le Koran disparaisse ; que la propagande chrétienne, armée d'une logique infaillible, vienne jeter au vent ses feuillets, effacer jusqu'à la trace du mensonge, et rétablir ainsi l'ordre et la vérité.

« Cette propagande doit être l'œuvre du seizième siècle. Voilà pourquoi lui, Guillaume Postel, a entrepris de traduire les livres saints en arabe et de battre en brèche les bases de l'islamisme. A ce travail il a voué sa vie (*d*). Au reste, il ne s'explique pas sur l'unité future ; il ne dit pas si cette unité exclusivement religieuse sera maintenue par un pouvoir religieux ; il reste muet sur l'extension nécessaire de la puissance pontificale, sur la constitution de l'Église. Son livre est le rêve d'un érudit cherchant à s'expliquer le rôle historique du catholicisme. Bientôt Campanella, élevé à la même école, avec moins de science et plus de génie, va dépasser le but et faire de ce rêve une utopie. »

(*a*) Deus fecit cum Israele quod optimus preceptor cum adolescente admodùm discipulo, cui cum radicibus disciplinæ ob ætatis teneritudinem et ignorantiam etiam ludos solitos permittit. — In tradendis disciplinis autoritas est ratione prior. — Debebat itaque præcedere religio, sequi ratio. — (*Orb. Conc.*, lib. I.)

(*b*) Sic factum est ut quamvis Remani et Græci, quorum latissimè secundùm populos Orientis patuêre claruêreque imperia, toto ex orbe nobis olim cognito reportârint victorian, prædas egerint, non raró crudelissimè victoriâ usi sint : tamen legum et morum naturæ magis affinium ubivis seminaria et usum in detrimenti accepti compensationem reliquerunt. (*Orb. Conc.*, lib. II.)

(*c*) O Mohammedeci, quos magis amo, quia eratis pars nostri, quæ periit. (Lib. I.)

(*d*) Totus orbis est in majoribus tenebris quàm qùùm venit Christus in vineam operarios missurus... Jusserat Clementina de magistris primarias academias illius linguæ arabicæ debere habere doctores binos, ut singula secula haberent homines ad eam persuasionem ex hominum mentibus convellendam idoneos. Non est adhùc factum. Jeci nunc vobis, ut per meam tenuitatem licuit, fundamenta ejus eruditionis excusa grammatica. (Lib. II.)

missive pour le père Mostro ; donnez-la lui ou faites-la lui donner par Faville ou par le comte, et tâchez de lui faire restituer mon livre, qu'il garde contre toute justice, puisqu'il fut approuvé par la personne qui devait en juger, par le père Général et par Mostro lui-même. J'ai écrit au cardinal Antoine, à sa Sainteté, à son Excellence l'ambassadeur et au père Marini, secrétaire de l'Index, afin qu'ils me rendent mes livres imprimés, qui me sont refusés, non pour motif religieux, mais pour motif politique. Le livre contre les athées porte ici de grands fruits, car *tous les hérétiques sont devenus athées ; l'école opposée ne les combat pas.* Si vous voulez faire réimprimer ce livre à Rome, rien ne s'y oppose si ce n'est deux mots qui déplaisent à Sa Sainteté, parce qu'ils lui semblaient contraires à la bulle. » Campanella est ici bien sévère pour l'hérésie, qui peut être une erreur d'interprétation dogmatique ou une réaction quelquefois exagérée contre certaines prétentions ou certains abus de l'Église romaine, sans, pour autant, aboutir à l'athéisme. Sa déclaration n'en est pas moins curieuse à enregistrer, car, dans un de ses sonnets, il semble réhabiliter le protestantisme, auquel on reprochait d'avoir enseigné la justification par la foi et supprimé le mérite des œuvres. Il suffit cependant de lire attentivement ce sonnet [1] et de le rapprocher d'autres passages très nombreux pour comprendre qu'il a surtout une portée critique, relative à l'époque et au milieu italien, et qu'il a pour but de démasquer la duplicité de certains moines ou prélats catholiques manquant à la

1. « Un pauvre homme, allant de Rome à Ostie, fut dépouillé et blessé par des voleurs. Quelques moines le virent et se détournèrent, en récitant leur bréviaire.

« Un évêque passa, et le regardant à peine, il ne lui donna que des signes de croix et des bénédictions ; mais un cardinal, feignant de meilleurs sentiments, se mit à la poursuite des voleurs, dans l'espoir de leur reprendre leur proie pour se l'approprier.

« Enfin vint à passer un luthérien allemand qui niait les œuvres et n'affirmait que la foi ; il recueillit le blessé, l'habilla et le guérit.

« Quel est le plus méritant ? Quel est le plus humain d'entre ces hommes ? L'intelligence cède-t-elle à la volonté, la foi aux œuvres, la parole à l'acte ?

« Tandis que tu ne sais si ce que tu crois est bon et vrai pour toi et pour les autres, le bien que tu fais est certain pour tous. »

charité évangélique et beaucoup plus coupables que tel ou tel luthérien. Ce que Campanella approuve dans le luthéranisme, c'est — exclusivement sans doute — un effort, hélas trop nécessaire, pour ramener à la pureté de l'idéal primitif l'Église de Rome défigurée et souillée par les vices du haut clergé. Il est possible que ceux qui se sentaient alors visés par ces accents vengeurs, comme jadis par ceux de Savonarole, aient crié à l'abomination [1]. Mais, dans cette attitude de Campanella, il n'y avait pas de quoi l'assimiler à un libertin.

Notons qu'il est toujours resté fidèlement soumis au pape, qu'il considérait comme placé au-dessus des querelles et des rivalités des ordres religieux, et comme l'arbitre suprême qui,

1. « Nous étions tous dans les ténèbres ; les uns étaient assoupis dans l'ignorance, et des musiciens gagés berçaient leur sommeil infâme ; d'autres veillaient et prenaient les honneurs, la fortune et le sang d'autrui ; ils faisaient les maris de tous les sexes et gourmandaient ceux qui étaient dans l'affliction. J'allumai un flambeau : la nuit qui protégeait les forfaits disparut ; mais voilà que les concussionnaires et les envieux, comme un essaim d'abeilles irritées, fondirent sur moi pour venger ceux-ci leurs crimes découverts, ceux-là les voluptés interrompues de leur sommeil de brutes, et les brebis s'entendirent avec les loups contre les chiens courageux, et je suis resté la proie de leur voracité. »

(*Trois prières en psalmodie métaphysique*, 1re canzone.)

« Les impies furent souvent canonisés, les saints mis à mort... »

(Sonnet : *Les hommes suivent plutôt le hasard que la raison dans leur conduite politique.*)

« Aucun ne te dira : Je suis un tyran, ni : Je suis l'antéchrist... Mais le plus habile et le plus misérable scélérat te vendra ta propre perte, sous le masque de la sainteté... Ils sont faciles à terrasser, ces Samaritains et ces Pharisiens trompeurs... Ce n'est point par des paroles et des miracles qu'on doit prouver qu'on est bon, mais par des actes. La croyance contraire a mis beaucoup de faux dieux sur la terre. »

(*Sonnet contre les sophistes, les hypocrites, les hérétiques et les faux faiseurs de miracles.*)

« Personne ne te dira : je suis un sophiste, mais la plus habile école de perfidie enseigne des fantômes et des mensonges subtils, et elle veut qu'on la croie orthodoxe. L'Arétin et sa secte déplorable, qui ont bu dans la coupe des cyniques, nous montrent dans leurs œuvres futiles les fleurs et les épines, et tout à la fois, le bien et le mal. Mais du moins, ils agissent en se jouant... »

« Les passions de l'enfer sont dans leur cœur, et ils signent leur front du nom de Jésus, afin que ceux qui ne les regardent que du dehors ne découvrent pas leur perversité... »

(*Sonnet contre les mêmes.*)

au milieu des libres discussions sur les points non résolus, devait garder intact le roc de la doctrine. Lui qui avait rêvé d'affranchir politiquement sa patrie, il ne s'est jamais dressé en révolté contre le Saint-Siège [1]. A divers degrés, les souve-

1. « ...J'ai déjà terminé le troisième et dernier livre de la théologie, qui est : *De Seculis Seculorum*. Vous pourrez vous entendre avec Schoppe et d'autres amis pour imprimer ces livres, que je dédie à N. S. Père le Pape, ainsi que ceux qui sont à Rome... Je désire beaucoup me trouver à Rome l'année sainte, pour certaines choses très utiles à l'Église... »

(*Lettre à Cassiano del Pozzo*, écrite de sa prison, Naples, 20 juillet 1624.)

« Il est vrai que j'ai donné à examiner un centon thomistique, contre les pseudo-thomistes, sous le titre de *la Prédestination* et *la Réprobation*, livre nécessaire contre l'athéisme et le calvinisme, et qui s'étaie sur les opinions de saint Thomas et des théologiens. Dès qu'il sera examiné, je l'imprimerai.

« J'en ai parlé plusieurs fois à Sa Sainteté, à Rome, en lui disant què ni les princes séculiers, ni les théologiens ne peuvent lui obéir par conviction, mais seulement par force ; car ils raisonnent de la manière suivante : Ou Dieu existe ou il n'existe pas. S'il n'existe pas, vivons, tyrannisons, faisons ce qu'il nous plaît par la force, par les sophismes et l'hypocrisie. S'il existe, il nous a destinés au ciel ou à l'enfer de toute éternité, comme disent les pseudo-thomistes, et il nous pousse, au moment prévu, à une bonne ou à une mauvaise action, sans que nous soyons libres d'agir autrement. Donc, puisque notre sort est fixé même avant notre naissance, que chacun fasse ce qui lui plaît, car Dieu ne peut augmenter notre félicité, ni diminuer notre peine, encore moins nous la remettre, et tout le mal que nous ferions ne saurait nous enlever la félicité, ni accroître la peine à laquelle nous sommes destinés. Sa Sainteté me dit de combattre ces arguments, et je l'ai fait dans ce livre. »

(*Lettre de Campanella à Cassiano del Pozzo*, Paris, 4 juin 1635.)

« *La Prédestination* vient d'être imprimée. Le nonce se plaint de moi, comme si j'en avais moi-même dirigé l'impression en secret, afin de me soustraire à sa censure. Il a cherché à empêcher le privilège de m'être accordé ; mais le garde des sceaux l'avait déjà prévenu, sans que j'eusse besoin de lui en parler, sachant bien que je n'y suis pour rien, mais que c'est M. Gaffarello qui a tout fait, puisque c'est lui qui a apporté le livre de Venise. Notre Saint Père ainsi que le Saint Office savent également que j'ai donné tous mes livres à Schoppe, à Don Virginio Césarini et *à tout le monde* (a). Favilla m'écrivait, en outre, le 20 décembre, que vous lui avez fait voir les quatre livres de ce même ouvrage, ce qui prouve évidemment qu'il vous était déjà parvenu à cette époque, avant mon arrivée à Paris, et par conséquent, avant que j'eusse vu le nonce.

« Je vous supplie de dire tout cela à Monsieur le cardinal, mon maître,

(a) Cette phrase est en français dans l'original.

rains pontifes qui, durant sa vie, se sont succédé sur le trône romain ont été ses défenseurs ou ses amis. Et cependant, pour nous borner à un exemple, Paul V ne négligeait certes pas les intérêts de l'orthodoxie ! Dans un poème qui respire la plus brûlante sincérité, Campanella, s'accusant d'avoir péché par orgueil intellectuel, immole sa raison trop souvent capricieuse et aventureuse et demande le pardon de Dieu, à qui il offre en expiation tous les tourments qu'il a endurés. « L'esprit humain, quoique naturellement clairvoyant et pieux, devient aveugle et impie, lorsqu'il veut améliorer le sort des hommes, si tu n'as pas daigné, Seigneur, te montrer à lui, l'inspirer et l'armer de signes certains, en lui donnant la puissance de faire des miracles et en le choisissant comme ton envoyé. » Et plus loin : « Homme, observe les lois sous lesquelles tu naquis. Regarde les princes et les prêtres comme les représentants de la divinité, et leurs ordres comme des ordres divins, bien qu'ils te semblent parfois injustes, ainsi qu'à tout le peuple. Si Dieu permet les inondations, les incendies et les guerres, lui qui régit tout ; s'il souffre en silence ces ministres de sa colère, tais-toi de même et suis sa volonté. » Ces phrases sont tirées d'une canzone dédiée à Bérillo qui n'est autre que son ami don Brigo de Pavie ; la dite pièce est antérieure à l'époque brillante où Campanella jouit d'une tranquillité glorieuse qu'honore la faveur de Louis XIII. Il ne faut donc pas voir dans ces prudents conseils de résignation la capitulation d'un opportuniste, ou le remerciement d'un courtisan, mais l'ultime pensée d'un catholique docile que de dures expériences ont amené à rejeter certaines illusions dangereuses, et qui renonce à risquer certaines conciliations hardies avec le dogmatisme traditionnel.

afin qu'il sache que je suis orthodoxe, comme je le fus toujours, et que je ne ferai jamais rien dont il puisse me blâmer. »

(Au même, Paris, 14 mars 1635.)

« J'ai fait beaucoup contre les hérétiques et pour Sa Sainteté : Monsieur le Connétable, le comte de Castelvillano et notre Favilla le savent... »

(Au même, Paris, 27 juillet 1637.)

« Si je ne parviens à démontrer que mes opinions sont catholiques, je consens à brûler mes livres. »

(*Ibid.*)

« La tentative de Campanella, observe très justement M. Dareste, a ceci de particulier qu'elle eut lieu dans un esprit tout à fait opposé à celui des autres réformateurs. C'était du sein d'un parti extrême que s'élevait habituellement le cri de guerre. Thomas Morus lui-même, qu'il le sût ou non, avait suivi cette bannière, entraîné par le mouvement général. Or, ce parti extrême, ennemi du pape et de tout ce qui tenait à la papauté, relevait directement du protestantisme dont il formait l'arrière-garde. Ennemi déclaré du protestantisme, Campanella, au contraire, le traite de révolte et d'impiété. Il sent de bien loin l'hérésie, mais il est ultramontain. Il veut la domination, même temporelle de l'Église, le règne illimité du pape en matière religieuse et la suzeraineté du Saint Siège sur toutes les couronnes. S'il réclame la réforme, il réclame aussi qu'elle *s'opère au sein de l'Église et par l'Église* ; il repousse obstinément tout ce qui serait hostile à cette grande puissance dont la mission lui semble divine et hors de laquelle il ne voit point de progrès..... A ses yeux, il n'y avait point de science hors de la religion et de la philosophie. Or, s'il fallait s'attendre à une transfiguration prochaine du christianisme, toutes les branches de connaissances, toutes les institutions devaient subir un changement semblable, l'esprit humain se développer dans un nouveau système, la civilisation dans un autre cadre... La *Cité du Soleil* est une aperception, une divination de l'état futur de l'humanité, tel que, logique avec ses prémisses, Campanella se le représente..... » Mais les lignes suivantes nous paraissent bien plus discutables, en tant qu'elles renferment trop de jugements hâtifs, d'approximations vagues et surtout, en tant qu'elles révèlent des notions très insuffisantes sur l'histoire des systèmes philosophiques, depuis le moyen âge jusqu'à la Renaissance. — « Son orthodoxie est bien difficile à soutenir. Sa grande autorité est celle des protestants et des juifs, la Bible..... Il prend pour la réalité le mysticisme et l'allégorie : la Bible en main, il prouve la fausseté du système de Copernic. Dans la *Cité du Soleil*, on ne sait quel culte philosophique des héros ou des vertus vient se mêler aux cérémonies et aux solennités chrétiennes..... La religion de la nature y trouve également sa place. Le soleil

et les astres reçoivent une adoration particulière, comme exerçant une influence sur les choses terrestres..... Bref, sa religion est un néo-catholicisme très flottant, où l'astrologie joue le principal rôle..... » — Le fait de consulter la Bible n'est point, à lui seul, marque d'hétérodoxie : l'essentiel est de se soumettre, en fin de compte, aux interprétations officielles de l'Église ; et telle est l'attitude de Campanella. Quant à l'explication et à la présentation allégorique de certains dogmes, M. Picavet a très bien montré que les plus grands penseurs et les plus sûrs théologiens du moyen âge ont été fort loin de les mépriser. En ce qui concerne la cosmographie nouvelle, il importe de bien préciser le point de vue de Campanella : il s'intéresse vivement aux observations de Tycho-Brahé et Galilée ; il invite l'Église à laisser les savants déchiffrer le livre de la nature et le livre de la Révélation selon leurs règles respectives ; il est persuadé que ces deux livres finiront par se trouver d'accord, d'autant plus que la Bible, écrite dans le milieu oriental, pour l'instruction et l'édification du plus grand nombre, se contente d'une conception du monde conforme à la perception des sens et à la croyance populaire. L'Église ayant refusé de le suivre dans cette voie, Campanella, en bon catholique, se range à la décision de Rome, et c'est en ce sens qu'on peut dire qu'il préfère ajouter foi à la Bible qu'à Copernic ou à Galilée. — Est-il besoin de dire que le culte philosophique des héros et des vertus n'a jamais été estimé incompatible avec le christianisme, à condition qu'il réserve à cette haute moralité un couronnement surnaturel ? Or, le comble de toute vertu, pour Campanella, c'est la « sublimitas » ; c'est elle qui exprime la vraie noblesse de l'âme se conservant elle-même dans son essence supérieure ; c'est elle qui dédaigne les vains honneurs du monde et qui, comme Campanella l'a prouvé par son propre exemple, dans sa recherche de la liberté pour elle et pour autrui, ne se dément pas même au sein des plus affreuses tortures [1]. Mais, cette « sublimitas » risquerait de

1. SUR LUI-MÊME (*sonnet*)

« Dans les fers et libre, seul, sans être seul, gémissant et paisible, je confonds mes ennemis ; je suis fou aux yeux du vulgaire, et sage pour la divine intelligence.

défaillir tôt ou tard, si elle ne s'appuyait sur une inébranlable confiance en Dieu qui réconforte le courage du martyr et qui, dans ce monde ou dans l'autre, rétablira l'ordre de la justice [1]. — Il est inutile d'insister sur ce fait que Campanella attribue une influence aux astres [2] et, pour cette raison, vénère

« Opprimé sur la terre, je m'envole vers le ciel, la chair abattue et l'âme sereine ; et quand le poids des malheurs m'enfonce dans l'abîme, les ailes de l'esprit m'élèvent au-dessus du monde.

« Un combat dont l'issue est douteuse fait éclater le courage. Toute durée est courte au regard de l'éternité, et rien n'est plus léger que le plaisir le plus solide.

« Je porte sur mon front l'image de l'amour du vrai, sûr d'arriver heureux, avec le temps, là où, sans parler, je serai toujours compris. »

« Le martyre est le signe d'une vertu royale. »

(Sonnet : *Rois et royautés.*)

« On a vu périr les tyrans et leurs lois, et Pierre et Paul commandent de nos jours à Rome. »

(*Ibid.*)

« Le juste, mort, condamne les impies vivants... Chacune de ses actions devient une loi pour le monde, et il sera notre juge à la fin des temps. »

(Extrait d'un sonnet *sur le tombeau du Christ.*)

1. « ...Nous nous livrons aux mensonges [du faux amour] et aux tourments qu'il nous apporte, et nous oublions la sublime espérance des récompenses futures et l'intelligence des choses éternelles... »

(Extrait d'un sonnet sur l'*Ignorance.*).

« ...Tu verras que Dieu donne aux bons les rôles les plus douloureux [dans le drame universel], afin de les récompenser dans une autre vie. »

(*Le mépris de la mort*, 2[e] canzone.)

« Je dis que tu réserves une autre vie pour récompenser les tiens. »

(*Trois prières en psalmodie métaphysique*, 2[e] canzone.)

2. « Eh ! que dirais-tu, si tu savais tout ce qu'ils ont appris par l'astrologie et par la lecture de nos prophètes ? Ils disent que notre siècle à lui seul a produit plus de choses extraordinaires en cent ans, que le monde entier en quatre mille ans, et qu'il a été publié plus de livres en ce siècle qu'il n'en avait paru en cinq mille ans. Ils admirent les inventions de l'imprimerie, de la poudre et de la boussole, signes évidents et instruments de la réunion du monde entier au même bercail. Ces merveilleuses inventions ont été faites, ajoutent-ils, sous l'influence de la Lune et de Mars, tandis qu'une grande conjonction avait lieu dans le triangle du Cancer. Cette influence nous donne une nouvelle navigation, de nouvelles armes et des royaumes nouveaux. Tandis que de grandes conjonctions avaient lieu dans le triangle du Cancer, dans l'apside de Mercure, qui parcourait le signe du Scorpion, ces inventions ont été faites sous l'influence de la Lune et de Mars, qui sont tout puissants dans ce triangle pour inaugurer de nouvelles navigations, de nouveaux règnes et de nouvelles armes. Mais aussitôt que l'apside de Saturne entrera dans le Capricorne, celle de Mercure dans le Sagittaire, celle

ces forces mystérieuses : c'est là, nous le répétons, un trait commun à la plupart de ses contemporains, même à ceux qui doivent sembler le moins suspects, — nous voulons parler de plusieurs papes. Le prestige de l'astrologie a duré bien au delà du règne de certaines sciences occultes, telles que la magie, maintes fois condamnée parce que, trop souvent, elle était censée faire appel au Malin.

Pour nous en tenir aux grandes lignes et aux affirmations dominantes, ce que nous rencontrons chez Campanella, c'est, à notre avis, un néo-platonisme christianisé ; ou du moins, c'est dans ce sens que l'on peut interpréter, sans trop presser les textes, la plupart des formules qu'il emploie. Aux citations que nous avons déjà faites, ajoutons-en quelques autres, empruntées de préférence à ses poésies : la forme lyrique est, en effet, celle qui convient le mieux au tempérament de Campanella. Chose curieuse : il s'y meut plus à l'aise que dans les sentiers sinueux de la dialectique, et il y atteint une expression plus nette et plus « dépouillée » de sa

de Mars dans la Vierge, après les premières grandes conjonctions et l'apparition d'une nouvelle étoile dans la monarchie cassiopienne, les lois et les arts seront renouvelés, il y aura de nouveaux prophètes et le christianisme triomphera. Mais il faudra renverser et arracher avant que de bâtir et de planter.

« Les poètes maudits et hérétiques pullulent par l'influence de Vénus et de la Lune, ils ne parlent plus que de courtisanes et d'amours honteuses ; les hommes se transforment en femmes et d'une voix flûtée s'appellent : *votre seigneurie*. En Afrique, où règne l'influence du Cancer et du Scorpion, outre les amazones, on voit à Fez et dans le Maroc des lupanars publics d'hommes et une foule d'autres choses infâmes..... Dans le Nouveau-Monde, dans tout le littoral de l'Afrique et de l'Asie méridionale, le christianisme s'est établi par la force de Jupiter et du Soleil, qui influent sur les choses divines et humaines. Cependant, en Afrique, les Sétis furent indiqués par la Lune et par Mars. En Perse, la secte d'Ali fut inaugurée par le Sofi, sous Vénus et Jupiter, qui amenèrent en même temps le renouvellement du gouvernement. Mais en Allemagne, en France et en Angleterre, et dans tout le nord de l'Europe, l'hérésie se propage et favorise la corruption sous l'influence de Mars, de Vénus et de la Lune, qui ont la toute puissance dans ces pays et font violence au libre arbitre de l'homme. L'Espagne et l'Italie, grâce à l'influence du Sagittaire et du Lion, qui sont leurs signes, sont restées fermes dans la religion chrétienne et dans la pureté de leurs mœurs. »

(*Cité du Soleil*, le Génois.)

pensée. Aussi bien, ces nobles images et ces beaux éclairs nous changeront un peu des abstractions que nous avons maniées en traitant des Padouans et de Bruno.

« Ainsi, tu marches, ô mon âme, dans les ténèbres. Il faut qu'on te conduise, comme celui qui voit montre à l'aveugle son chemin. La nature a construit ta prison afin de te fournir l'occasion de t'élever à Dieu. *Ta volonté est libre* : c'est le seul don divin par lequel tu puisses choisir, évitant les sectes impies, la voie véritable qui mène à Dieu, au Dieu créateur de toutes choses et de toi-même, qui, pour te faire apprécier le bien, t'a mis au milieu des maux. »

(*Le mépris de la mort*, 1re canzone.)

« Les Solariens croient au *libre arbitre* de l'homme et ils disent que si quarante heures d'horribles tortures n'ont pu forcer certain philosophe, qu'ils regardent comme très grand [1], à dire une seule parole sur ce qu'on voulait lui faire avouer, par cela seul qu'il avait résolu de se taire, — à plus forte raison, les étoiles ne sauraient nous faire agir contre notre volonté, puisqu'étant plus éloignées de nous que les choses de la terre, elles influent moins fortement sur nous. »

(Fin de la *Cité du Soleil* [2].)

1. Allusion à lui-même.
2. Cependant, il y a quelque flottement dans ses théories sur la liberté humaine et la prescience divine :

Sonnet.

« Les âmes, sous le masque du corps, donnent aux habitants du ciel, sur le théâtre du monde, le spectacle de leurs agitations.

« Elles accomplissent les actions et disent les choses pour lesquelles elles sont nées. Elles vont de scène en scène, et de chœur en chœur, tantôt joyeuses et tantôt tristes, selon ce qui se trouve ordonné dans le fatal livre dramatique.

« Elles ne savent et ne peuvent faire autre chose que ce que la sagesse infinie y écrivit pour le bien de tous.

« Quand ces jeux et ces combats simulés seront finis, et que nous aurons rendu nos masques à la terre, au ciel et à la mer, nous verrons en Dieu qui a le mieux dit et agi. »

« Je me disais, doutant de mon propre jugement : de même que je me soucie peu de la destruction des fruits et des animaux dont je me nourris, et que je suis sans pitié pour les vers qui sont en moi et que je détruis, ainsi le soleil, père des hommes, et la terre, leur mère, détruisent leurs enfants ; ainsi Dieu ne paraît prendre aucune pitié de nos maux, mais s'intéresser seulement au tout. De là vient qu'il se plaît pour sa gloire à nous faire passer de vie en vie ; car on ne sort jamais du cercle qu'il trace. *Peut-être aussi Dieu se transforme-t-il doucement comme Protée, et dans ce changement absorbe-t-il la nature. J'ai avancé des choses plus incroyables...* »

. . . .

« ...*Mais non, je reconnais que tu es immuable* ; car les prières et les changements de chaque être furent prévus par toi, et rien ne t'est nouveau. Je comprends que ta première volonté ait pu se diviser en deux volontés composées d'être et de non être ; l'une de ces volontés forme la créature et l'autre la fait agir. Je comprends que la créature est par toi et non par elle-même. Car par elle-même elle change, et par toi elle résiste au néant et s'efforce de t'imiter. Elle cherche à représenter ton idée en passant par des transformations successives, car, n'étant pas infinie, elle ne peut représenter l'idée infinie en une seule transformation. Voilà ce qui cause la douleur, dont le bien résulte. »

. . . .

« Les erreurs de la nature, qui sont, je le déclare aussi, la source de celles de notre existence, ne viennent pas de toi, ô mon Dieu, mais ont leur origine dans la guerre continuelle des contraires, laquelle vient du néant. Il ne te convient pas de terminer cette lutte ni de faire qu'une chose en soit une autre ; car le bien qu'amènent tant de changements n'aurait plus lieu ; ta gloire cesserait d'être écrite dans les êtres innombrables qui se transforment, et qui sont heureux, quand ils se rapprochent de ton essence, malheureux, quand ils tendent à la mutation où le néant les appelle. D'où je conclus que ta

sagesse ne sommeille pas... De même que le fer se rouille s'il n'est pas travaillé par le forgeron, de même les choses tendent à retourner au néant ; mais Dieu empêche qu'elles n'y retombent, et les fait passer à une existence nouvelle. »

(*Trois prières en psalmodie métaphysique*, 2e canzone.)

« O mes vers, reconnaissons, à la honte des impies, l'auteur de l'univers ; confessons que toutes ses œuvres sont belles, bonnes et heureuses, par rapport à lui et par rapport au tout, et qu'elles sont si parfaitement ce qu'elles doivent être, qu'un seul atome déplacé ruinerait l'ensemble. »

(Fragment de la canzone du *Souverain bien métaphysique*.)

« Je parle avec toi, Seigneur, parce que tu me comprends... Je confesse que tu as de la sollicitude pour l'univers, et que tu ne veux le mal d'aucune de ses parties, quoique tu les changes une à une pour le bien de l'ensemble ; et c'est en quoi consiste l'harmonie de la nature... Nous appelons le mal et la mort de la qualité ou de l'essence particulière, ce qui est la vie animée et l'heureuse prospérité du Tout, encore que le Tout paraisse nuire aux parties. »

(*Trois prières en psalmodie métaphysique*, 1re canzone.)

« La composition du monde, de ses parties et de tous ses détails,... leur ordonnance admirable prouvent que leur sage auteur est infiniment bon... »

(Sonnet sur *la Providence*.)

« L'immense désir des choses éternelles est la force par laquelle je tends toujours plus haut, et qui me fait dépasser et la terre et le ciel. Aucun effet ne pouvant être supérieur à sa cause, je comprends que je ne dépends pas de l'air ni du soleil, ni d'aucune chose périssable, mais des choses immortelles. C'est ce qui me distingue de toi, qui n'aimes et ne connais que ton destin borné. C'est la plus grande preuve que l'âme est divine. »

(*Le mépris de la mort*, 3e canzone.)

« L'immortalité des âmes n'est pas douteuse ; elles iront après cette vie s'unir aux bons ou aux mauvais esprits, selon qu'elles auront ressemblé ici-bas aux uns ou aux autres. En effet, les semblables tendent toujours à se réunir. Les Solariens sont à peu près du même avis que nous sur les lieux des peines et des récompenses. »

(*Cité du Soleil.*)

« Les uns sont poussés à servir Dieu par la crainte de l'enfer, d'autres par l'espoir du paradis ; d'autres le servent par hypocrisie, mais nous, nous devons le faire par amour pour l'intelligence suprême et le bien éternel, qui par eux-mêmes sont dignes d'adoration. C'est un bien d'agir ainsi, lors même que nous serions certains que Dieu nous a destinés à l'enfer. »

(*Le mépris de la mort*, 4e canzone.)

« Rien ne meurt. Réjouis-toi, âme orgueilleuse, que l'oubli du passé torture toujours. Oh ! heureux celui qui, libre et pur, possède l'intelligence pour comprendre les vies successives, et qui, uni à Dieu, marche toujours assuré et tranquille, sans craindre la mort ni l'enfer. »

(Fragment de la canzone du *Souverain bien métaphysique.*)

« Le temps approche où les puissants superbes, renommés dans le monde, souillés de sang,... seront rasés de terre et précipités dans les gémissements de l'enfer, où ils se verront entourés de flammes et de barrières éternelles... »

(*Sonnet prophétique.*)

« Les plus rebelles sont enfermés dans le centre de la terre, accablés de tout son poids et plongés dans une mort éternelle... La surface du globe est tantôt gaie et tantôt triste, tantôt sombre et tantôt lumineuse pour les âmes encore enchaînées à la matière qui fait partie du monde. En s'évadant de cette terre, les âmes sont encore elles-mêmes, mais celles qui sont une fois descendues dans l'enfer ne peuvent plus en sortir, car

elles y sont doublement frappées par la mort, et celles qui vont en haut ne sauraient redescendre, car elles détestent la prison qu'elles ont quittée. »

(*Le mépris de la mort*, 1[re] canzone.)

Sur Dieu, sur la Providence, sur la création, sur la nature et la destinée de l'âme immortelle, sur « l'ascension » morale, sur les récompenses et les châtiments d'outre-tombe, bref, sur toutes les questions capitales auxquelles les philosophes précédents avaient parfois donné des réponses ambiguës ou nettement différentes de l'enseignement de l'Église, — sur ce qui, dans ce grand procès du libertinage, constitue en quelque sorte les points litigieux, Campanella apporte, en somme, des formules çà et là un peu hésitantes, mais le plus souvent capables de coïncider avec l'orthodoxie, ou même tout à fait dignes d'un dominicain qui, jeune encore, a dû se nourrir de la lecture des néo-platoniciens ou, du moins, les connaître à travers les synthèses opérées par ses premiers maîtres : Albert le Grand et saint Thomas. Entre sa philosophie et celle de plusieurs cardinaux de la Renaissance et de plusieurs humanistes qui ne furent jamais inquiétés, ou qui même reçurent les faveurs du Saint-Siège, nous ne saisissons pas, touchant les grands problèmes de la métaphysique et de la morale, de différences bien sensibles. On a été jusqu'à appliquer à Campanella l'épithète de « réactionnaire » ; il s'agit de s'entendre. Réactionnaire, il l'est dans un sens tout relatif, par exemple, en tant qu'il bâtit un système de gouvernement théocratique, en tant qu'il s'inspire, dans l'organisation de la *Cité du Soleil*, des institutions monastiques du moyen âge, en tant qu'il ne se livre pas au courant, peut-être un peu déréglé, de naturalisme qui a déjà entraîné plusieurs philosophes transalpins, en tant qu'il place au-dessus de tout l'autorité de l'Église. Il est incontestable que, sous tous ces rapports, il ne ressemble guère à un Bruno qui, malgré tout ce qu'il doit aux influences du passé, est délibérément orienté vers l'avenir, et qui n'a jamais voulu sacrifier le fond de sa conception métaphysique et scientifique. Encore convient-il de ne rien exagérer, car, sur certains points de détail et même par certains prin-

cipes, la sociologie et la politique de Campanella concordent avec l'idéal communiste ; si elles remontent à la République de Platon, si elles rappellent l'Utopie de Thomas Morus, elles annoncent aussi le fouriérisme et le saint-simonisme...

Sans doute, Campanella, comme Telesio et comme bien d'autres, souleva de violentes inimitiés par son attitude critique à l'égard de l'aristotélisme qui comptait alors de nombreux défenseurs parmi les scolastiques impénitents. Mais il fut peut-être plus malheureux que coupable ; ses bonnes intentions furent desservies par les événements : d'un côté, la monarchie espagnole lui fit payer cher l'imprudence généreuse[1] qu'il avait commise en semant les germes d'une révolte qui avait pour but d'affranchir ses concitoyens ; d'un autre côté, son ardeur batailleuse et ses succès dialectiques l'exposèrent à jouer le rôle de bouc émissaire au milieu des rivalités qui, à cette époque, séparaient les divers ordres religieux : chaque ordre, en effet, représentait une direction philosophique déterminée, parfois une méthode particulière de vie morale et de perfectionnement intérieur, et s'ingéniait à obtenir la suprématie dans les conseils du Saint-Siège. Enfin, arrivant un peu tard après le grand effort de la Réforme[2], et alors que la Compagnie de Jésus, continuant l'œuvre du concile de Trente, essayait d'endiguer la poussée du protestantisme, Campanella eut le sort de tous ceux dont la voix ne se fait pas entendre à l'heure opportune. Lui qui se proposait de construire un dogmatisme plus compréhensif et capable de résister au travail de sape des sceptiques, il se heurta à des puissances qui avaient appris à redouter tout changement et qui liaient volontiers la cause du dogmatisme traditionnel à celle de la scolastique. D'ailleurs, ses idées, toujours inté-

1. « L'homme est donc né pour vivre en république, ou sous des rois qui aient donné à l'avance des preuves éclatantes de toutes les vertus... » (*Ceux qui règnent ne sont pas les vrais rois*, sonnet).

2. La Réforme protestante, au surplus, ne réussit guère à s'implanter en Italie. Cf. à ce sujet, Cantu (*Hist. Univ.*) et les ouvrages, intéressants à divers titres, auxquels il renvoie ; — un article de M. Rodocanacchi (*Revue des Deux-Mondes*) dont notre appendice contient le résumé.

ressantes, dont quelques-unes devaient être fécondes[1], s'enveloppaient d'allégories bizarres ou obscures, traînaient derrière elles un poids mort de superstitions un peu puériles et offraient un ensemble mal coordonné. « Lorsqu'il parvint à les confier à la publicité dans un ouvrage plus systématique et plus cohérent que les précédents, un autre philosophe attirait l'attention de l'Europe intellectuelle : le *Discours de la Méthode* avait paru un an avant la *Métaphysique* de Campanella. Descartes y exprimait d'une autre façon, sous une forme plus claire et dans un meilleur enchaînement avec l'esprit scientifique du temps, plusieurs des notions éparses dans les traités du dominicain. Malgré certaines apparences, et bien qu'il affectât une indépendance souveraine à l'égard des spéculations du passé, Descartes, profitant de la plupart des progrès réalisés, et sans revenir sur les étapes périlleusement franchies par ses précurseurs de la Renaissance, allait tenter à son tour une conciliation vigoureuse et habile. Il ne devait pas avoir la chance miraculeuse d'échapper aux insinuations

1. « ... Dans l'être infini seul, la science originale de soi-même peut prendre un développement libre et clair, car les influences extérieures sont ici nulles. Mais pour les êtres finis, le précepte qu'il faut se connaître soi-même signifie que toute connaissance s'appuie sur notre sensation immédiate. Les sceptiques peuvent avoir raison en ce qui concerne toute connaissance dérivée ; mais celle-ci suppose toujours la conscience de nos propres états immédiats et de leurs modifications, et cette conscience est une réalité qu'on ne saurait mettre en doute. Il en est de notre savoir comme de notre pouvoir : si je puis soulever un fardeau, cela suppose que je puis soulever mon bras ; de même, je ne puis avoir quelque connaissance des autres choses que parce que je puis reconnaître que mon propre état est déterminé par ces autres choses. Je puis me tromper en expliquant mon état, mais je ne me trompe pas en disant que je le saisis d'une manière déterminée.

« Campanella renvoie à saint Augustin, lequel a déjà montré que la conscience immédiate ne trompe pas. « Pour moi, dit saint Augustin, la chose la plus sûre de toutes, c'est que je suis. Si même vous niez que je sois, en disant que je me trompe, vous avouez par là même que je suis ; car je ne puis me tromper si je ne suis pas. » — Cette théorie fait aboutir Campanella au point qui, grâce à Descartes, devint le point de départ de toute la philosophie moderne. »

« Du reste, l'idée de faire de la conscience immédiate la base de tout savoir se trouve déjà chez plusieurs penseurs de la Renaissance, chez Nicolas de Cusa, Montaigne, Charron et Sanchez. »

(Höffding, *op. cit.*)

et aux tracasseries[1]. Son œuvre devait recevoir, elle aussi, les interprétations les plus divergentes. Mais en France, le terrain était plus propice à la réussite relative d'une tentative semblable. Au surplus, Descartes était assez circonspect pour ne négliger aucune précaution ; il n'avait point le goût du

1. Cf. *Ibid.*, : « En Hollande il rédigea un ouvrage qui devait s'appeler *Le monde*, où il se proposait d'exposer comment le monde s'est développé et édifié, conformément à des lois purement mécaniques. Il se figurait que Dieu a créé la matière sous forme de chaos et qu'il l'a ensuite organisée d'après les lois qu'il respecte maintenant encore dans la conservation du monde. De cette façon, il conciliait la foi au dogme de la création avec l'idée d'un développement accompli selon des lois naturelles, que l'on peut encore démontrer maintenant. L'application de ces lois à la formation de notre système du monde fait de lui le devancier de Kant et de Laplace. Mais alors vint la nouvelle que Galilée était condamné et que le collège inquisitorial avait réprouvé la théorie de Copernic, impliquée par Descartes dans son hypothèse — et l'ouvrage fut abandonné. Il ne veut rien enseigner, écrit-il à son ami, le P. Mersenne, qui soit contraire à la foi de l'Église. Au surplus, sa devise est : heureux qui vit caché (bene vixit, qui bene latuit) ; il désire avant tout avoir la paix et éviter la crainte et les désagréments. Aussi, étant donné l'état de chose présent, veut-il se borner à étudier pour lui seul. — La belle devise de Descartes eut ainsi une vilaine application et l'on a dit avec raison que cette affaire était une tache pour son caractère. On voit à ses lettres qu'il était absolument d'accord avec les résultats de Galilée. Et, bien qu'on ait tout lieu de croire que Descartes ait été un catholique sincère, on ne peut guère mettre en doute que la crainte, et plus encore peut-être le besoin de repos, lui aient surtout dicté sa retenue. Il exposa plus tard (dans les *Principia philosophiæ*) sa théorie de la genèse du monde — sous une forme déguisée, il est vrai. *Comme dit son premier biographe, il jeta de la poudre aux yeux de l'Inquisition.*

« Descartes n'avait encore rien confié à la presse. Ses idées sur la philosophie et la science de la nature étaient cependant connues dans des cercles assez étendus, soit à Paris, soit en Hollande. La philosophie cartésienne, ainsi qu'on a dit avec raison, a été enseignée avant d'être étudiée dans les livres. Plusieurs de ses disciples l'exposèrent dans les Universités de Hollande. Elle provoqua des luttes violentes qui attirèrent à son auteur bien des querelles. Ce n'est qu'en 1637 que, sur les instances énergiques de ses amis, il laissa publier quatre traités (*Essays philosophiques*, Leyde, 1637) qui devaient offrir des exemples caractéristiques de son investigation et de ses résultats. Dans le premier traité (*Discours de la méthode*), le seul qui ait une signification purement philosophique, il donne l'histoire de ses idées et les traits fondamentaux d'une théorie de la connaissance et d'une métaphysique nouvelles. Dans le deuxième et le troisième traités (*Dioptrique*, *Météores*) il apporte l'exemple d'une explication rigoureusement mécanique de la nature, et dans le quatrième (*Géométrie*) il fonde la géométrie analy-

martyre. Ce n'était plus l'âge des équipées héroïques. Enfin, la répression, distraite pour trop longtemps du « péril libertin », se tournait contre les protestants : l'Église et l'État dirigeaient leurs armes contre ces « ennemis du dedans », sans veiller suffisamment à ce que le courant de libertinage, grossi par les apports des affluents italiens, n'ébranlât point leurs propres assises. Et cependant, pour une bonne part, le mouvement de l'*Encyclopédie* allait en sortir !

tique. Il enferma l'exposé complet de sa philosophie quelques années plus tard dans les *Méditations* (1040) et dans les *Principia philosophiæ* (1644). Il avait envoyé les *Méditations* en copies à plusieurs contemporains, par exemple, à Antoine Arnauld, le célèbre janséniste, à Gassendi, à Hobbes, et leurs objections furent imprimées en supplément dans l'ouvrage proprement dit avec les réponses de Descartes, ce qui lui confère un caractère de dialogue intéressant. La discussion avec Gassendi se continua assez longtemps et prit un ton passablement aigre. L'opposition de Gassendi et de Hobbes était purement philosophique et, pour cette raison, toujours instructive ; mais la nouvelle philosophie se heurta pour de tout autres motifs à une résistance de la part des Jésuites et du protestantisme orthodoxe. A Utrecht, à Groningue et à Leyde se livrèrent de violents combats, car les théologiens tenaient à la philosophie scolastique comme au rempart de la foi. Enfin, une interdiction frappa les idées nouvelles. Les Hollandais, dit Descartes dans une lettre, font plus de cas de la barbe, de la voix et de la mine des théologiens que de leur honnêteté. Il croyait les théologiens protestants pires que les catholiques. Il se trouvait pris entre deux feux. Les théologiens protestants l'incriminaient de scepticisme, d'athéisme ; ils disaient qu'il dissolvait les Universités, l'Église et l'État, ils le condamnaient en outre comme papiste. Les théologiens catholiques l'accusaient non seulement d'opinions hérétiques, par exemple, de croire au mouvement de la terre (ce qu'il avait essayé de cacher), — mais encore, de pencher vers le protestantisme et de prendre part au culte réformé. »

———

CHAPITRE VI

Coïncidences ou prolongements.

Nous venons de résumer et de caractériser les systèmes ou les tendances des « libertins » italiens. Nous avions, tout d'abord, rapporté les nombreux témoignages qui déjà permettaient de soupçonner l'impression produite ou l'influence exercée par ces chercheurs curieux et quelquefois téméraires. Nous allons procéder à une sorte de vérification historique, en signalant brièvement soit des filiations de doctrines, soit de frappantes coïncidences de pensée, qui, sur certains points, autorisent à rapprocher, avec vraisemblance, de leurs précurseurs plus ou moins immédiats, bon nombre de philosophes de premier ou de second plan, dont les idées « comptent » dans le tableau d'ensemble de la spéculation européenne, de Bacon à Hegel. Outre qu'elle achèvera, sans doute, de démontrer la réalité d'une irradiation intellectuelle qui a eu pour foyer l'Italie du XVI[e] siècle et qui n'a cessé d'alarmer l'Église, — *cette contre-épreuve soulignera la fortune de théories, souvent très anciennes, auxquelles le libertinage transalpin a donné un regain de vitalité.* Elle rappellera jusqu'à quel point, parfois à leur insu, certains philosophes ont développé ou accentué des doctrines qui pouvaient se rattacher soit à la tradition de l'épicurisme et de Lucrèce, soit à tel ou tel théologien ou métaphysicien hétérodoxe du moyen âge, — mais dont l'averroïsme padouan et, d'une façon plus générale, les penseurs italiens avaient accru la force de pénétration. Elle dégagera quelques « thèmes » essentiels, dont la persistance, à travers discussions ou polémiques, est, par elle-même, significative.

Comme on a pu s'en convaincre [1], le machiavélisme n'a pas

1. Notre chapitre I.

tardé à se répandre hors de l'Italie. Mais, si d'aucuns ont affirmé qu'il fallait y voir uniquement la systématisation abusive et paradoxale de quelques déductions tirées de l'expérience et de l'histoire, ou le reflet de certaines réminiscences amères d'Aristote ou de Tacite ; si d'autres ont soutenu qu'on avait interprété à contresens les intentions du Secrétaire florentin dont les œuvres renfermaient, en fait, l'antidote le plus sûr contre l'esprit de servitude, la plupart des écrivains cités par nous ont subi d'autant plus aisément la contagion des maximes du *Prince*, ou réagi contre ce péril avec d'autant plus de vigueur que leur caractère ou leurs opinions les y prédisposaient davantage. « Sous Charles IX et Henri III [1], l'anathème contre Machiavel paraît réservé aux huguenots, bien que la chaire catholique ait retenti déjà de vives protestations contre l'auteur du *Prince*, ennemi de l'autorité temporelle du Saint-Siège. Machiavel était, on le savait, la lecture favorite d'Henri III. Aussi, dès que le duc d'Alençon se sépare de son frère, voit-on Gentillet lui dédier l'*Anti-Machiavel* ; tous les ministres protestants suivent avec fougue... Plus tard, quand Henri III sera devenu pour la Ligue l'adversaire qu'à tout prix il faudra détruire, Boucher désignera d'un ton de mépris : « Machiavellum qui perpetuo et in sarculo et in manibus est. » En somme, chaque parti reconnaît ou feint de reconnaître dans le pouvoir qui le persécute l'application désastreuse des principes du Secrétaire florentin ; et, dans chaque parti, il se trouve des polémistes ou des théoriciens pour soutenir la légitimité du tyrannicide [2]. Ce qui est signi-

1. Baudrillart, *op. cit.*, p. 97.

2. Duplessis-Mornay (cf. *Vindiciæ contra tyrannos*), non content de prescrire la désobéissance au roi si ce dernier commande des actes d'irréligion et d'idolâtrie, et de considérer en pareil cas la soumission à l'autorité civile comme une révolte contre le Christ, estime que le tyrannicide est un droit et un devoir pour celui qui, en de telles circonstances, se sent inspiré par Dieu.

Th. de Bèze absout le crime de Poltrot de Méré, à qui il promet la couronne céleste. Le *Réveille-matin des Français* juge « sainte » sa mémoire.

Commelet fait l'apologie de Jacques Clément.

Boucher soutient que les peuples ont sur les rois droit de vie et de mort (il ne pardonne pas à Henri III d'avoir fait assassiner le duc de Guise).

ficatif, c'est que, si certains souverains comme le pape Sixte-Quint, le roi Charles V, sans parler de Catherine de Médicis ni de plusieurs de ses fils, passent pour faire du traité du *Prince* leur livre de chevet [1] ; si Amurat IV et Mustapha III

Rose approuve à la fois la Saint-Barthélemy et, par rancune contre Henri IV, le tyrannicide.

Liste de jésuites et de « machiavélisants » sous la Ligue : Guincestre, Feuardent, Launay, Cueilly, Pelletier, Aubry, Hamilton, Petit-Feuillant, Guénébrard.

Cf. le jésuite Mariana (1554-1624) et son *De rege et regis Institutione* (1599). Dans le xvie chapitre, où il pose cette question, *An tyrannum opprimere fas sit*, il dépeint d'une manière dramatique, avec l'intention évidente de le justifier, Jacques Clément poignardant Henri III. Puis, il énumère les raisons pour lesquelles *qui tyranni partes tuentur* réprouvent le régicide; mais *populi patroni non pauciora neque minora præsidia habent.* Il soutient donc qu'il est licite de tuer un véritable tyran.

Mais comment prouver que le prince est véritablement un tyran? Le meilleur moyen est que le peuple, qui a la volonté de se faire justice, se réunisse en assemblée pour prononcer, et que ses résolutions aient force de loi. Et, s'il n'était pas possible de réunir la convention nationale, si l'État était au bord du précipice? Ici Mariana hésite; mais il finit par conclure ainsi, parlant de celui qui tuerait le tyran : *Haudquaquam inique eum fecisse existimabo.*

Ces enseignements firent condamner son livre en France. Il fut emprisonné en Espagne, non pour avoir publié cet ouvrage, mais pour avoir révélé le désordre des finances, l'altération des monnaies et les maux dont le pays était menacé. Lorsqu'il mourut, le président du conseil de Castille s'écria : « Aujourd'hui notre conseil a perdu son frein. »

Le jésuite italien Santarelli soutint aussi que le pape peut infliger aux rois des peines temporelles, et délier, pour de justes causes, ses sujets du serment de fidélité. Ce fut en vain que ses confrères s'empressèrent de retirer l'ouvrage; le Parlement de Paris et la Sorbonne, auxquels on l'avait dénoncé, le condamnèrent, le brûlèrent et obligèrent les jésuites à reconnaître cette condamnation, et à proclamer l'indépendance du roi.

Sous le n° XI des *Documents historiques, critiques, apologétiques concernant la Société de Jésus*, publiés à Paris chez Waille, se trouve discutée la doctrine du tyrannicide (non du régicide). Il y est démontré qu'elle était générale parmi les casuistes séculiers ou ecclésiastiques, et de droit public dans toute l'Europe, excepté en France, sous la troisième race; qu'elle était professée, en France même, par les parlements, la Sorbonne et l'Université; que, sur les quatorze jésuites qui l'ont soutenue de 1596 à 1669, il n'y a pas un Français, tous étant de pays où l'on pouvait professer librement cette opinion, — ce qu'ils firent avec l'approbation des autorités civiles et religieuses.

Cf. sur cette question, la discussion portée au Concile de Constance. Et Jean de Salisbury, *Policraticus*, l. VII, c. xvii; l. VIII, c. xvii et xviii.

1. Cf. *le Tocsin des massacreurs* (déjà cité).

Catherino Davila, de Padoue (1576 à 1631), plus royaliste encore que

catholique, et qui observe froidement la politique comme un jeu destiné aux puissants et aux fripons, disculpe Catherine de Médicis, sa marraine, et ne trouve répréhensible le massacre de la Saint-Barthélemy que parce qu'il n'a produit aucun effet vraiment décisif. Il relate (cf. Bayle, *Dict.*) que Corbinelli lisait fréquemment *le Prince* et les *Discours* de Machiavel au duc d'Anjou, qui fut ensuite le roi Henri III.

Capefigue (*La réforme et la Ligue*, p. 153) dit de Catherine : « Elle avait appris à l'école italienne à ne jamais désespérer de rien, à faire servir toutes les causes à sa fortune, à ne tenir aucun compte de la parole humaine. » *Revue des questions historiques* (Paris, 1866, p. 24) : « Sous François II et Charles IX, Catherine de Médicis mit en honneur, dans la conduite des affaires, un machiavélique et dangereux système de bascule. »

Le cardinal de Lorraine, ambassadeur de France à Rome, fit don de cent pièces d'or au courrier qui lui annonça la Saint-Barthélemy ; Venise adressa au roi des félicitations officielles pour « cette grâce de Dieu » ; le pape Grégoire XIII célébra par des fêtes, comme un triomphe pour la religion, ce que Mézeray appelle « un crime italien ».

Le célèbre latiniste Muret, proclamé par les humanistes un second Cicéron, prononça devant le pape un éloge du massacre. Nous en rapportons ici un passage, comme échantillon du style ampoulé de l'orateur : *O noctem illam memorabilem et in fastis eximiæ alicujus notæ adjectione signandam, quæ paucorum seditiosorum interitu regem a præsenti cædis periculo, regnum a perpetua bellorum civilium formidine liberavit ! Qua quidem nocte stellas equidem ipsas luxisse solido nitidius arbitror, et flumen Sequanam majores undas volvisse, quo citius illa impurorum hominum cadavera evolveret et exoneraret in mare. O felicissimam mulierem Catharinam, regismatrem, quæ, cum tot annos admirabili prudentia parique sollicitudine regnum filio, filium regno conservasset, tum demum secure regnantem filium adspexit ! O regis fratres ipsos quoque beatos, quorum alter, cum, qua ætate cæteri vix adhuc arma tractare incipiunt, ea ipse quater commisso prælio fraternos hostes fregisset ac fugasset, hujus quoque pulcherrimi facti præcipuam gloriam ad se potissimum voluit pertinere ; alter, quamquam ætate nondum ad rem militarem idonea erat, tanta tamen est ad virtutem indole ut neminem nisi fratrem in his rebus gerendis æquo animo sibi passurus fuerit anteponi. O diem denique illum plenum lætitiæ et hilaritatis, quo tu, beatissime pater, hoc ad te nuncio allato, Deo immortali et divo Ludovico regi, cujus hæc in ipso pervigilio evenerant, gratias acturus a te supplicationes pedestris obiisti ! Quis optabilior ad te nuncius adferri poterat ? aut nos ipsi quod felicius optare poteramus principium pontificatus tui quam ut primis illius mensibus tetram caliginem, quasi exorto sole, discussam cerneremus !* (t. I, p. 197, édit Ruhnken.)

Le prince François de Toscane écrivait à Vasari le 20 novembre 1472 : « Nous sommes charmé d'avoir appris non seulement votre arrivée à Rome, mais encore les caresses et les faveurs que vous a faites sa Béatitude ; elle agit sagement en voulant qu'un succès aussi saint et aussi notable que l'exécution dirigée contre les huguenots de France figure dans la salle des rois. » Gaye, II, CCCXI.

On a publié en 1817 une relation du Tasse sur les affaires de France, où le poète approuve ce massacre en termes très élogieux.

ordonnent de le traduire en turc [1]; l'immense majorité des écrivains français, instinctivement ou de propos délibéré, réagit contre les idées et les points de vue de Machiavel, tout en s'abstenant souvent de le nommer.

C'est ainsi que Jean Pasquier [2], dans les *Pourparlers du Prince*, montre que les rois sont faits pour les peuples et non les peuples pour les rois. Michel de L'Hôpital a le sentiment profond des conditions morales de l'ordre politique. Il pose en principe que chaque chose a sa loi, l'âme comme le corps, et que la souffrance résulte de la violation de ces lois. La justice, la religion éclairée et tolérante sont, à ses yeux, les deux lois sociales dont tout le reste dépend; chaque atteinte qui leur est portée lui paraît une blessure faite à la société. Pour rétablir l'ordre dans l'État, les moyens doux, non moins que les remèdes violents, sont employés par le prince, auquel L'Hôpital fait appel, comme au représentant de la justice, en faisant luire à ses yeux un idéal de vertu, d'équité, de sagesse, de tempérance, — seul digne du rang suprême. On reconnaît là le disciple de l'antique philosophie et du maître de tout spiritualisme, l'auteur de la *République* et des *Lois*. Ce qui donne une physionomie originale et élevée au magistrat qui vante Aristide et Caton, et célèbre Las Casas avec une ardente sympathie, c'est ce mélange de noms païens et chrétiens offerts également en exemples. Le philosophe platonicien se reconnaît encore au précepte d'établir en nous l'ordre et l'harmonie, pour les transporter ensuite dans l'État. Il n'y a pas chez L'Hôpital deux morales, l'une privée, l'autre publique ; celle-ci n'est, à ses yeux, que la première, appliquée et généralisée.

Les guerres de religion devaient naturellement pousser les patriotes qui avaient souci de la conservation de l'État, menacé par la lutte des confessions, à envisager les conditions de l'Ordre en dehors des opinions controversées. Il se forma en France, par opposition aux huguenots et aux ligueurs, le parti des « politiques » dont les conceptions, ins-

1. Cf. Artaud, *op. cit.*, t. II, p. 433.
2. Il avait étudié à Bologne, sous Mariano Socino.

pirées par un sens très sûr de l'opportunité et un réel esprit de modération, furent exprimées notamment dans un ouvrage de Jean Bodin : la *République* (1577). Ce juriste jouit, un certain temps, de la faveur d'Henri III ; il la perdit en s'attaquant aux empiétements illégitimes du pouvoir arbitraire. Il eut accès auprès du duc d'Alençon et fut un des premiers qui s'attachèrent à Henri IV, lorsque celui-ci termina les guerres civiles en rapprochant les combattants. Il mourut deux ans avant la publication de l'édit de Nantes. Bodin est célèbre surtout pour avoir développé avec clarté et logique la notion de souveraineté : tout en blâmant les révolutionnaires, il maintient intact le droit du peuple ; il subordonne l'autorité suprême à la morale et au droit naturel ; par exemple, il déclare qu'aucune décision gouvernementale ne saurait abolir la propriété individuelle. Or, Bodin s'en prend à Machiavel qui, pour avoir considéré les ruses des tyrans comme le point capital de la politique, lui semble « n'avoir jamais exploré avec la sonde les eaux navigables de cette science[1] ». Platon, voilà le maître qu'il invoque pour ruiner les doctrines du Secrétaire florentin. Le but de l'État doit être, en effet, de favoriser ce qu'on peut appeler « le souverain bien humain », au point de vue actif et au point de vue contemplatif. Comment Machiavel a-t-il osé offrir en modèle un César Borgia ? « Il rehausse jusqu'au ciel et met pour un parangon de tous les rois le plus déloyal fils de prêtre qui fut oncques, lequel néanmoins, avec toutes ses finesses, fut honteusement précipité de la roche de tyrannie glissante où il s'était niché, et enfin, exposé comme un bélître à la merci et risée de tous ses ennemis. » Non moins que Borgia, Machiavel mériterait le sort du sophiste Carnéade expulsé de la ville qu'il corrompait. Si le tyran s'empare du trône, sans avoir été désigné pour la fonction suprême par l'élection, le droit de succession, l'arrêt du sort, ni même par une juste guerre ou une vocation spéciale inspirée de Dieu, Bodin estime qu'il est permis de tuer cet usurpateur[2].

1. Il lui reproche d'avoir critiqué la religion comme « contraire à l'État », ce qui, sous cette forme, est assez inexact (préface de la *République*, Angevin, Paris, 1577).

2. Cf. l. II, c. IV et V.

Les « politiques », dont Bodin se fait le porte-parole, ne paraissent guère se rallier aux théories essentielles du machiavélisme ! Serait-ce par scrupule d'orthodoxie ? — Sans doute, Bodin est d'avis que les révolutions « adviennent ou par le conseil des jugements de Dieu, ou par le moyen ordinaire et naturel qui est une suite de causes enchaînées et dépendantes l'une de l'autre, ainsi que Dieu les a ordonnées. Quand je dis causes naturelles, précise-t-il, je ne dis pas des causes prochaines qui, de soi, produisent la ruine ou le changement d'un État, comme de voir les méchancetés sans peine et les vertus sans loyer ;... j'entends les causes célestes et plus éloignées. En quoi plusieurs s'abusent bien fort de penser que la recherche des astres et de leur vertu secrète diminue quelque chose de la grandeur et puissance de Dieu, mais au contraire sa majesté est beaucoup plus illustre et plus belle de faire de si grandes choses par ses créatures, que s'il les faisait par soi-même et sans aucun moyen. Or, il n'y a personne de sain jugement qui ne confesse les merveilleux effets des corps célestes en toute la nature, où la puissance de Dieu se montre admirable. » Après avoir ainsi proclamé sa foi en la Providence et affirmé qu'il n'y a rien de fortuit en ce monde, Bodin, qui cependant partage encore les superstitions du moyen âge et celles de trop de ses contemporains [1], s'autorise,

1. Par exemple, de Hotman, sans revenir sur tous ceux que nous avons nommés.

Bodin attache la plus grande importance à la grande conjonction qui se fait sous le Scorpion. Elle eut lieu quatre ou cinq ans avant la chute de la république romaine. Elle se reproduisit quand les Arabes « publièrent la doctrine de Mahomet ». On la retrouve en 1464, temps de conflagration universelle. Les astrologues ont grand tort de croire que la création se fit sous le signe du Bélier. Bodin affirme qu'elle eut lieu sous le signe de la Balance et que le premier homme est né au mois de septembre. Il en prend occasion pour énumérer les grands événements qui sont survenus dans ce mois privilégié. Puis, il examine et réfute les prédictions relatives à la fin du monde, à l'Antechrist, à la fin du christianisme : reprochant aux astrologues d'abord d'émettre des hypothèses le plus souvent mal fondées, ensuite d'asservir Dieu et ses libres desseins à l'astrologie. « Mais tout ainsi qu'il ne faut pas assurer témérairement des changements et ruines des monarchies et républiques, aussi ne peut-on nier qu'il n'y ait de grands et de merveilleux effets aux rencontres des hautes planètes quand elles changent de triplicité, et mêmement si les trois hautes sont conjointes, ou qu'il y ait

non pas du bon sens contre l'astrologie, mais de l'astrologie même contre ses interprètes en défaut. — Plus que dans la *République*, ses conceptions religieuses se manifestent dans un curieux dialogue (le *Colloquium Heptaplomeres*). Un riche catholique de Venise réunit à sa table, pour causer de différents sujets et surtout du problème religieux, six amis : un luthérien, un calviniste, un juif, un mahométan et deux théistes que séparent de légères nuances. Ce dialogue, d'une allure libre et hardie, n'a été imprimé qu'assez récemment. Il se répandit sous forme de copies, et les savants du XVIIe et du XVIIIe siècle en font parfois mention. Il n'échappa, par exemple, ni à Grotius, ni à Cardan, ni à Huet [1], qui s'ingénia à répondre à Bodin, mais qui eut sans doute le tort de le confondre avec le juif Salomon, sous prétexte que, dans le *Colloquium*, le représentant du judaïsme était peint avec une force et une érudition remarquables. J. Gillot écrivait à Scaliger [2] : « L'*Heptaplomeres* est un livre bien fait, mais fort dangereux, parce qu'il se moque de toutes les religions et conclut qu'il n'y en a point... Bodin était un étrange compagnon en fait de religion. Il mourut de la peste à Laon et ne dit pas un mot de Jésus-Christ. » En 1607, on jugea utile de prêcher contre lui [3]. Le jésuite Possevin lui était farouchement hostile. Gabriel Naudé, en revanche, ne tarissait pas d'éloges sur le

concurrence d'éclipses, » Bodin récapitule toute l'histoire à ce point de vue, dans des pages assez difficiles à lire et à analyser.

Il y ajoute des calculs cabalistiques sur la durée des empires, sur le *nombre nuptial*, « sur le grand pouvoir qu'a la musique pour changer et retenir l'État, » sur les nombres mâles et femelles. 7 et 9 donnent lieu à des combinaisons significatives et fatales. 63, qui résulte de leur multiplication, est un nombre fatal aux vieillards : à 63 ans sont morts Aristote, Cicéron, Chrysippe, Boccace, saint Bernard, Erasme, Luther, Melanchthon, le jurisconsulte Alexandre, le cardinal de Cusa, et beaucoup d'autres. Certains multiples de 7 et de 9 ne sont pas non plus sans danger : Platon meurt à 81 ans (9 novenaires), Théophraste à 83 (12 septenaires), etc. Mais aucun nombre n'est aussi propre aux changements de républiques que le nombre parfait 496 !

En revanche, de même que Charron et Étienne Pasquier, Bodin se moque du copernicianisme (cf. Bartholmess)...

1. Huet, *Demonstratio evangelica*. Amsterdam, MDCXXX, p. 339, 558, 693, 698, 701, 702, 703, 704, 707, 726.

2. Le 9 fév. 1607.

3. Cf. Scaliger, *Lettre à Charles Labbé*, fév. 1607.

compte de cet auteur avec lequel, évidemment, il devait sympathiser. Leibniz, qui avait d'abord songé à réfuter Bodin, formulait le vœu que l'*Heptaplomeres* fût édité avec des notes. Ainsi que l'a bien vu Diecmann, Bodin s'exprime de préférence par la bouche de Toralba, lequel professe le théisme universel. Quoi qu'il en soit, relevons brièvement dans ce dialogue les affirmations les plus caractéristiques.

Parmi les hommes sublimes qui, de temps en temps, montrent la voie à leurs frères tâtonnant dans les ténèbres, Bodin cite, en les rangeant sur le même plan, des patriarches et des prophètes juifs, des sages grecs et romains. S'il vante Platon qui a enseigné l'idée de Dieu et l'immortalité de l'âme, c'est surtout pour faire ressortir que le Christ et ses disciples ont seulement continué la Révélation et n'ont rien « inventé ». Le premier homme tient sa connaissance et sa piété de Dieu lui-même, son créateur. Historiquement, d'après le témoignage de la Bible, la croyance en *un* Dieu précède le judaïsme : telle est la religion d'Abel, d'Enoch et de Noé, telle est celle de Job. — La loi naturelle et la religion naturelle inculquées aux hommes, dès l'origine, en même temps que la raison, suffisaient pour leur faire discerner ce qui est bon et ce qui est mauvais, pour leur faire entrevoir, dans la mesure du possible, cette divinité dont la pensée est incapable de saisir l'essence infinie, et que notre langage « nomme par approximation, en qualifiant Dieu de ces vocables : Être éternel, élevé au-dessus de toute matière, infiniment bon, sage et puissant ». Sur ce point, les philosophes grecs étaient d'accord avec les Hébreux et les Ismaélites, précisément parce que cette religion naturelle était antérieure et supérieure à tout enseignement dogmatique. Pourquoi, dès lors, s'est-on égaré sans besoin dans le labyrinthe des diverses religions positives ? La vraie religion, en somme, celle même du Christ, « n'est que la conversion vers Dieu d'une âme purifiée ». Tel est, du moins, le point de vue de Toralba ou, pour tout dire, celui de Bodin. Cenamus, qui est l'esprit critique du dialogue, regarde toutes les religions comme également agréables à Dieu, si elles sont pratiquées avec sincérité. Il aime à visiter toutes sortes de temples ; il respecte pareil-

lement le catholique qui, attaché à de nombreuses croyances, porte à son comble la religiosité, et le philosophe simplement déiste ou théiste. Mais il se complaît aussi, pour réduire les prétentions tranchantes des représentants des différentes confessions, à soulever des objections malicieuses. Qui sera juge dans ces querelles ? Le Christ, qui est Dieu ? C'est précisément la divinité du Christ qu'il s'agit dé prouver ! — Les témoins et les témoignages ? Mais comment démontrer leur authenticité et leur plus ou moins grande valeur ? — Les sages ? Comment distinguer ceux qui participent à la sagesse ? On tourne dans un cercle vicieux ! Proposera-t-on de faire un départ entre l'essentiel et l'accessoire de la religion ? C'est là une tâche aussi délicate que de décider, entre les nombreuses églises qui se disputent la main-mise sur l'âme humaine, celle qui est la seule vraie !...

Toralba ayant déclaré que les physiciens modernes commettent une faute en voulant tout expliquer par les lois naturelles, sans reconnaître l'action de Dieu et celle des démons dont il raconte plusieurs interventions, selon lui indéniables, Cenamus réplique que la croyance aux démons renverserait toute science, parce qu'elle bouleverserait le mécanisme des lois naturelles. D'ailleurs, si l'on admettait ces interventions dans le monde de la matière, il n'y aurait pas de raison de ne point les multiplier indéfiniment, jusqu'à transformer toute la physique en une démonologie fabuleuse [1]. Il importe, insinue-

1. La *De magorum Dæmonomania* (Décret du 1[er] sept. 1594) et l'*Universæ naturæ theatrum* (Décret du 19 mars 1633), sans parler du *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (app. Ind. Trib.) sont à l'Index ; l'opinion personnelle de Bodin, sur ce point spécial de la discussion, est beaucoup plus voisine de celle de Toralba que de celle de Cenamus.

Cf. sur la *Dæmonomania* de Bodin, ces lignes de Cantu (*Gli Eretici d'Italia*, p. 380) :

« Il Bodino giureconsulto di prima schiera, il cui libro de *Republica* anticipava i concetti de Montesquieu, fece una *Dæmonomania* dove annovera i delitti de' maghi, cioè : 1° rinagano Dio ; 2° lo bestemmiano ; 3° adorano il diavolo ; 4° gli dedicano i figliuoli ; 5° gli li sacrificano ; 6° li consacrano al demonio fin dall' alvo materno ; 7° promettono allettar al suo servizio quanti più potranno ; 8° guirano nel nome del diavolo e se ne gloriano ; 9° commettono incesti e nefandità ; 10° uccidono, cuociono, mangiano persone ; 11° e principalmente cadaveri, massime d'impiccati ; 12° fan morire mediante veleni o sortilegi : 13° fan perire

t-il, de contrôler toutes les histoires de sorcières. — En cours de route, Bodin ne manque pas de railler les « miracles » sur lesquels chaque religion se flatte de s'appuyer (« les alexandrins, ces grands sorciers, dit-il, en ont fait ») [1] ; il se montre plutôt sceptique en ce qui concerne l'éternité des peines et l'enfer chrétien. Le dialogue se termine par un hymne à la *tolérance*. Les convives prennent la résolution de vivre en parfaite concorde, « et de ne plus discuter sur la religion, tout en observant chacun celle qu'il a jadis embrassée ».

Ainsi donc, *ce n'est pas un attachement intransigeant à l'orthodoxie catholique qui, en France, rend les Politiques et, notamment, Bodin, très sévères à l'égard du machiavélisme :* beaucoup d'entre eux penchent vers la religion naturelle. Mais ce qu'ils repoussent avec indignation, c'est ce divorce entre la morale et la politique qui est à la base des doctrines du Secrétaire florentin [2]. Ce qu'ils désapprouvent, c'est cette affectation d'indifférence touchant la valeur des « moyens ». Si, sur ce point, parmi les sceptiques du commencement du XVIIe siècle et, surtout, parmi ceux d'entre eux qu'a imprégnés l'influence du milieu italien, se font entendre quelques voix dissidentes, ce ne sont là que des cas exceptionnels : il est rare de voir, en France, des écrivains prendre à leur compte, ou défendre avec une verve non dénuée de conviction

le bestie ; 14° e cosi le frutte e i cereali ; 15° si copulano carnalmente.

Non cerchiamo se fosser veri questi delitti ; erano creduti, ed esso Bodino s'avventa contro quelli che negano le streghe, principalmente il Viero ; e se nel confutarli s'irrita oltre misura, egli ne chiede scusa perchè è impossibile, a chi per poco sia tocco dall' onor di Dio, l'udir tali bestemmie senza incollerirsi. »

1. Il met Moïse au nombre des « magiciens ».

Sur l'immortalité de l'âme, il avance une théorie qui, à son insu, sans doute, fait songer à celles des averroïstes padouans.

Il dit (et ceci est très pénétrant) qu'au sujet de la Trinité, les chrétiens — il pourrait préciser : certains Pères — invoquent ou rappellent Plotin.

2. Le rhéteur Pontanus lui-même, contemporain de Machiavel, et qui, pourtant, aux approches de Charles VIII, devait lâchement trahir Ferdinand II, roi de Naples, fils de son protecteur Alphonse, duc de Calabre, — loin d'admettre ce divorce, faisait de la politique une branche de la morale, dans son savant traité de *Principe*.

Cf. Sismondi, *op. cit.*, t. XII, p. 286 ; Hallam, *Hist. de la litt. de l'Europe*, t. I, p. 227.

les idées de Machiavel[1]. Balzac[2], — comme, plus tard, Descartes[3], — formule les réserves les plus nettes. L'aimable épicurien[4] Saint-Evremond nomme Machiavel à propos de

1. Cf. par exemple, dans notre chapitre I, les pages relatives à Gabriel Naudé et à La Motte Le Vayer.

2. *Le Prince*, c. XVII, et cette note de Bayle (*Dict.*, art. *Machiavel*) : « M. de Balzac (*Balzacius, Epist. Select.*, p. 202, 203) observe que la *Clitie* de Machiavel est une copie de la *Casina* de Plaute, et il blâme avec raison ce Florentin d'avoir suivi son original jusques dans les choses où les matières de religion étoient tournées en raillerie. »

3. Notre chapitre I, p. 75-76.

4. Cf. Leibniz, *Epit. à Bierling*, cité dans l'*Esprit de Leibniz*, t. II, p. 488 ; à Lyon, chez Bruyset, MDCCLXXII : « Saint-Evremond assure qu'Isaac Vossius avait des sentiments peu favorables sur la religion. Je le croirais assez, et j'ajoute à cela qu'il était méchant. Mais je ne sais si Saint-Evremond valait beaucoup mieux. On dit qu'il est mort faisant profession d'athéisme, et qu'il avait inspiré sa façon de penser à la duchesse de Mazarin. Je sais qu'il donnait publiquement des leçons de cette philosophie épicurienne qui fait tout consister dans les plaisirs de la vie. Dans ses conversations, il dissertait le plus souvent sur les vins, les ragoûts et autres semblables objets. Tout ce qui était plus important et plus sérieux, il le tournait en ridicule. Cependant il conseillait de garder les apparences de l'honnête ; parce que, sans cette attention, on ne pourrait vivre avec agrément dans la société. »

Sur la « qualité » du scepticisme de Bayle, rapproché de celui de Saint-Evremond, cf. ces lignes de Delvolvé (*op. cit.*) :

Plus loin, Bayle suppose que saint Paul ait obtenu de l'Aréopage de soutenir contre tous les philosophes d'Athènes le dogme chrétien de la Trinité. Si d'abord on était convenu de la vérité de la logique d'Aristote, et que saint Paul eût ensuite déclaré notre raison trop faible pour atteindre jusqu'aux mystères de la foi, la victoire des philosophes eût été complète. « Mais si les philosophes l'avaient attaqué par ces maximes, après qu'il leur aurait déclaré le fondement de sa créance, il aurait pu leur opposer cette barrière que ses dogmes étaient inconnus à la raison, qu'ils avaient été révélés de Dieu et qu'il fallait les croire sans les comprendre. La dispute, pour être régulière, n'aurait point dû rouler sur la question si ces dogmes-là étaient opposés aux maximes de la dialectique et de la métaphysique, mais sur la question si Dieu les avait révélés. Saint Paul n'eût pu avoir le dessous *qu'en cas qu'on lui eût prouvé que Dieu ne demandait point que l'on crût ces choses.* » (*Eclaircissement sur les athées, Dict.*, p. 726.)

Ces derniers mots ne nous rassurent pas pleinement sur le sort que la dispute réserve à l'orthodoxie et à saint Paul. Et notre inquiétude ne saurait être dissipée par l'admirable texte que Bayle a trouvé pour illustrer sa pensée dans l'*Eclaircissement sur les pyrrhoniens*. Il laisse la parole à Saint-Évremond et reproduit un passage du dialogue charmant où le P. Canaye félicite de sa conversion le vieux maréchal d'Hocquincourt qui s'est converti sans savoir pourquoi, sans aucune raison : « Point de raison ! Que Dieu vous a fait, monseigneur, une belle grâce (a) ! »

Rodogune, c'est-à-dire, à propos d'une tragédie où Cléopâtre et son ambitieuse rivale, luttant de froide perfidie, sont presque également antipathiques. D'accord avec Montesquieu [1], d'Alembert estime que « Machiavel est l'apôtre d'une politique trompeuse et malfaisante, et que ses apologistes n'ont pas réussi à le disculper ». Mably, dans les *Entretiens de Phocion*, écrit sur la foi en la Providence et sur l'amoralisme appliqué à la conduite des États, des pages qu'aurait pu signer Bodin. Quoique Diderot soit tenté [2] de regarder la morale comme une synthèse, artificielle et variable, de conventions que chaque siècle a façonnées et où s'expriment, le plus souvent, les préjugés ou les exigences intéressées des classes régnantes ; quoiqu'il accuse cette « invention » humaine de domestiquer la liberté, de réfréner les initiatives, d'étouffer les revendications de la justice, la vie féconde des instincts, l'harmonieux développement organique, de conduire à la résignation, à l'humilité ; quoiqu'il professe une grande admiration pour la force qui se déploie et s'épanouit ; il est loin de priser le machiavélisme ; il en juge les maximes « détestables, affreuses », car elles auraient pour résultat « de faire des hommes, à l'égard de leurs souverains, à peu près ce qu'étaient les Ilotes chez les Lacédémoniens » [3].

Nous avons indiqué ailleurs les appréciations plutôt dures du baron d'Holbach et d'Helvétius [4]. Et cependant, que de points de contact entre eux et Machiavel, ou, du moins, que

1. Notre chapitre I, p. 116 et sq.
2. *Surtout* à partir de 1754. Cf. notre étude sur *la morale de Diderot* (*Annales de Phil. chrét.*, 1904).
3. Cf. le *Code de la Nature*.
4. Notre chapitre I, p. 123.

(a) *Eclaircissement sur le pyrrhonisme*, *Dictionnaire*, t. V, p. 747. Notez que dans la *Continuation des Pensées diverses*, Saint-Evremond est mis, dans un bel éloge, au rang des plus parfaits athées (V. *Continuation des Pensées diverses*, c. CLIV, *O.*, t. III, p. 414 *a*).

Bayle a été le premier éditeur du *Récit d'une conversation de M. le maréchal d'Hocquincourt avec le père Canaye, jésuite*, par M. D. S. E. ; cette pièce n'avait encore paru qu'en manuscrit lorsqu'il la fit imprimer dans *Le retour des pièces choisies ou bigarrures curieuses* (Emmerick, 1687).

L'*Eclaircissement sur les pyrrhoniens* se clôt sur deux pensées de Saint-Evremond dont le ton est moins ouvertement ironique que celui de la *Conversation* précédemment citée.

de *raisons* ils auraient eues de lui être extrêmement favorables ! Par exemple, Helvétius n'attribue-t-il pas, lui aussi, à la forme de l'éducation une influence décisive sur la morale individuelle, laquelle, au surplus, doit se subordonner à l'intérêt public que l'incite à servir le noble désir de la puissance et des honneurs [1] ? Ne souligne-t-il pas, à son tour, les dangers de la morale théologique [2] qui a le tort, selon lui, de s'appuyer sur l'existence d'un Dieu à tout le moins « inconnaissable », et qui commet le contre-sens de s'attaquer aux vices privés, au lieu d'atteindre sans ambages la source du mal : le régime social et politique ? En cela elle utilise la complicité d'un clergé dont Helvétius analyse avec âpreté la tactique. Est-il besoin d'ajouter que toutes ces idées, toutes ces thèses sont également familières à d'Holbach ? Et pourtant, quelles que soient, sur certains points, les ressemblances entre le machiavélisme et telle ou telle doctrine, quelles que soient, au cours des siècles, les concessions momentanées des diplomaties ou les capitulations de conscience des partis, de plus en plus, une instinctive répugnance se manifeste, principalement

1. *De l'homme* (sect. IV, c. XIV ; sect. V, c. I ; sect. IX, c. VI. — *De l'esprit*, 1758, condamné par l'archevêque de Paris, le Pape et le Parlement, disc. II, c. VI.

2. « Sans doute il ne défend pas absolument que, si l'on y tient, on appelle Dieu « la cause encore inconnue de l'ordre et du mouvement » (*De l'homme*, sect. II, c. II). Cela revient à dire : « Il est une cause de ce qui est, et cette cause est inconnue. Qu'on lui donne le nom de Dieu ou tout autre, n'importe ? Les disputes à ce sujet ne sont que disputes de mots » (sect. X, note 15). Ce Dieu physique n'est pas gênant. Il n'en serait pas de même du Dieu moral. Aussi le magistrat doit-il surveiller soigneusement le déisme, auquel peuvent s'arrêter les nations qui ne sont point assez avancées pour substituer la religion de la renommée à toute autre (sect. II, c. XV). Mais à l'égard du papisme point de quartier. Intolérant, il ne doit pas être toléré (sect. IV, c. XXI). Il porte atteinte aux droits de l'État par sa prétention à constituer une puissance spirituelle indépendante. Sa morale n'est qu'un composé de superstitions (sect. I, c. X). Son triste ascétisme assombrit la vie. Son clergé ne s'est enrichi qu'en exploitant cyniquement la crédulité des peuples. On ne doit pas hésiter à lui reprendre les biens destinés aux pauvres, l'État ayant seul qualité pour les administrer (sect. I, c. XIV). C'est une religion de discorde et de sang (sect. IX, c. XXX), une pure idolâtrie (sect. I, c. XII). » Article de M. Angot des Rotours (*Revue hebdomadaire*, 1913). — D'Holbach, *Système de la Nature*, II, p. 201 et 217.

chez nous, à l'égard des maximes du *Prince*. C'est que, chaque jour, se précise, s'affirme de plus en plus et se prépare à triompher cette notion du Droit qui réunit sous sa pacifique lumière chrétiens, déistes, matérialistes et athées, et qui bientôt inspirera la Déclaration, charte de 1789.

La spéculation italienne, au XVIe siècle, se présente surtout, — on a pu s'en rendre compte, — comme un ensemble très riche d'intuitions ou de constructions métaphysiques, où réapparaissent, tantôt isolément, tantôt à l'état de curieux amalgames, des souvenirs des systèmes antiques, et où se retrouve notamment la tradition du néo-platonisme. Il ne faut donc pas s'étonner si les philosophes du XVIIe et du XVIIIe siècle s'y relient d'une manière d'autant plus nette et ostensible qu'ils s'adonnent davantage aux problèmes essentiels de la métaphysique. Tel sera, par exemple, le cas de Spinoza, tel le cas de Leibniz. Moins fréquemment s'imposent des rapprochements entre les penseurs transalpins et les philosophes français ou étrangers qui, d'un point de vue plus spécialement *psychologique*, armés d'une méthode d'analyse de plus en plus minutieuse et d'une prudente méfiance à l'égard des principes abstraits, s'évertuent à déterminer les rapports de la matière et de l'esprit, et, à cet effet, étudient le mécanisme de la perception, la formation de l'idée de substance, la genèse expérimentale de certaines notions dont ils délimitent ainsi la portée, la nature et la valeur des « qualités secondes », etc. C'est tout au plus si un Cremonini, un Pomponazzi pourraient leur ouvrir, à ce sujet, certaines pistes, du reste assez courtes. D'une façon générale, la fécondité de la spéculation italienne ou des courants qu'elle a remis au jour s'exprime avec toute sa force dans le domaine à la fois scientifique et métaphysique, où surgit une image nouvelle et comme élargie de l'univers matériel et du monde moral, où se nuance la conception de la Divinité et de ses relations avec l'homme, où se développe, dans un cadre transformé, un idéal de vie qui annonce l'ère moderne. C'est dans ce domaine que nous relèverons les coïncidences ou les prolongements de doctrines *les plus* significatifs, tout en indiquant, chemin faisant, des analogies d'un autre ordre, au demeurant, un peu accessoires.

La théorie des « idoles » de Bacon est un essai de philosophie critique, une tentative pour discerner ce qui appartient uniquement à la propriété subjective de la connaissance et ce qui fait partie de l'univers. Nous avons trouvé cette préoccupation chez Nicolas de Cusa, Bruno et Galilée. Malheureusement, Bacon reste en arrière de Galilée[1] en ce qui concerne la théorie, empruntée à Copernic, de la relativité du point où se tient l'observateur. Il est porté à regarder comme tout à fait mensongères les conceptions que nous nous formons involontairement. Ainsi, lorsque les sens nous montrent les choses autrement que la science ne les explique, il estime que c'est de leur part une tromperie (fallacia). De plus, il néglige d'examiner, d'une façon assez minutieuse, la possibilité de « nettoyer » l'esprit, au point d'en faire une table rase. En revanche, il indique finement que l'hypothèse, dont partaient tranquillement Copernic, Bruno et Galilée, et d'après laquelle la nature suit toujours les voies les plus *simples*, est peut-être d'origine purement humaine et subjective, en sorte qu'il convient d'en étudier la légitimité.

A l'instar de plusieurs philosophes italiens, Bacon recommande expressément de ne point mêler la philosophie à la théologie, car on obtient ainsi une philosophie fantastique et une théologie hérétique. Leurs sources sont toutes différentes. La philosophie s'appuie sur la perception sensible, la théologie sur l'inspiration divine ; — dans la science, l'esprit humain est sous l'influence de la « sensibilité » (ou faculté de « représentation ») ; dans la foi, il est sous l'influence d'un autre esprit. Voilà pourquoi la foi est plus noble que la science. Plus un mystère est invraisemblable (et sur ce point, Bacon abandonne et dépasse les positions de Bruno et de Pomponace), plus on témoigne de respect à Dieu en y croyant, et plus est splendide le triomphe de la foi. Les principes de la religion une fois admis, on peut en tirer des conséquences logiques, tout comme des premiers principes de la philosophie, — avec cette différence, cepen-

1. Bacon connut les ouvrages de Galilée. Cf. *Organum*, l. II, aph. 39, *Sylva sylvarum*, n° 791. Il est placé au-dessous de Galilée par Hume, son propre compatriote.

dant, qu'en philosophie, les principes mêmes, comme toutes les autres propositions, sont soumis, au moyen de l'induction, à une analyse exacte, alors qu'en religion, les premiers principes demeurent inébranlables, à cause de leur autorité divine et de leur caractère « révélé ».

A côté de cette théologie d'Église, Bacon place une théologie naturelle, dont il rapproche d'ailleurs l'astrologie et la sorcellerie, de même que, dans les sciences « opératives », il rapproche la magie de la mécanique. Cette théologie naturelle, d'une portée restreinte, n'est capable que de réfuter l'athéisme et de montrer la nécessité d'une cause première expliquant le solide enchaînement interne des causes secondes, auxquelles une investigation superficielle risquerait de s'arrêter. La science de la nature serait, sans doute, compromise par les causes finales qui y introduiraient tout un symbolisme de mobiles purement humains. Néanmoins, on a le droit de les admettre, en tant qu'elles se concilient avec le processus de continuité, dont la découverte est l'objet de la science. Si, dans ce domaine, les causes finales sont « stériles comme les vierges consacrées au Seigneur », elles ont leur importance au point de vue religieux. Dans ses *Essays*, Bacon revient sur la question de l'athéisme qu'il condamne comme dégradant l'homme et le rabaissant presque au niveau de l'animal, faute de tout commerce avec une nature supérieure. Mais la superstition est encore pire que l'athéisme, car, en répandant une notion de Dieu réellement indigne de lui, elle l'offense.

L'âme sensible de l'homme est matérielle comme celle de l'animal ; elle consiste en un souffle ténu et enflammé qui se porte du cerveau dans les nerfs et qui est nourri par le sang. Bacon attribue à toutes choses la faculté de recevoir des impressions, faculté qu'il préfère nommer perception plutôt que sensation. Outre l'âme sensible et matérielle, il admet une âme spirituelle et créée par Dieu, mais que seule la religion peut nous faire connaître. Toutes ces idées rappellent singulièrement celles de Telesio et de Campanella. Au surplus, le philosophe de Cosenza est un des seuls auxquels Bacon fasse grâce : ne sont-ils pas tous deux les ennemis déclarés d'Aristote ?... Ajoutons que Campanella avait déjà distingué

la révélation, source de la théologie, de l'expérience, source de la philosophie. — Tennemann a écrit : « Deux grands esprits, Bacon et Descartes, déterminèrent la direction que l'esprit humain suivit très longtemps, mais, tout d'abord, cette direction partit de l'Italie. Bacon voulut que l'édifice entier des connaissances humaines fût élevé non sur des abstractions syllogistiques, mais, au moyen de l'induction, sur l'expérience et l'observation : méthode déjà tentée par Telesio et Campanella. »

Précisément, parmi les modernes, ce sont, avec Bruno, ces deux philosophes que Descartes cite comme les auteurs qu'il connaît, mais auxquels, en dépit de toute concordance, il n'a rien emprunté : ses principes sont, en effet, tout autres. Il prétend n'avoir appris quelque chose que du seul Képler ; la conception mécanique de la nature, le relief que ce savant donne à la notion de quantité, la découverte partielle de la loi d'inertie, voilà ce qui aurait exercé une influence prépondérante sur la physique de Descartes [1]. Très probablement, il faut joindre à Képler Sébastien Basso que Descartes lui-même range au nombre de ses devanciers, et dont l'atomisme avait pénétré dans le cercle des physiciens français. Or, il semble que certains ouvrages de Bruno aient agi sur la pensée de Sébastien Basso. Nouveau lien historique entre Descartes et

1. Descartes essaya, bien que sur une matière qu'il n'étudiait qu'incidemment, d'expliquer, dans sa *Théorie du système solaire*, les causes dont Képler et Galilée avaient recherché les effets. Il voulait savoir encore quelle force, quelle loi déterminait les mouvements des corps. Repoussant l'idée de la gravitation, qui déjà avait brillé aux yeux de Képler, il eut recours aux tourbillons, et supposa deux matières, dont l'une, incomparablement plus subtile, remplit les petits vides laissés entre les parcelles de l'autre. Les corpuscules, par leur mouvement circulaire, perdent leurs angles, et les débris qui en résultent sont plus que suffisants pour combler les interstices. L'excédent, en se portant au centre du système, devient le soleil du nôtre comme des autres systèmes planétaires. Autour de ces centres se meut toute la masse de l'univers en tourbillons distincts dont chacun entraîne avec lui une planète. Par la force centrifuge, chaque tourbillon tend à s'écarter du soleil en ligne droite ; mais il est retenu par la pression de ceux qui déjà se sont éloignés, et qui forment au delà une sphère plus dense. La lumière est l'effet des parcelles qui tendent à s'éloigner du centre, et qui se pressent les unes contre les autres.

Ce système fut à la mode pendant un siècle.

la philosophie de la Renaissance ! Enfin, c'est aussi du principe de simplicité, mais combiné avec la théorie des idées claires et distinctes, que Descartes s'autorise pour ramener toutes les propriétés de la matière à l'étendue et au mouvement.

A ses yeux, la connaissance la plus importante est la connaissance de Dieu, créateur de toutes choses, être parfait, dont notre esprit est le rayonnement. Puis, vient la connaissance de l'âme, en tant qu'essence différente de corps, grâce à la distinction radicale de la pensée et de l'étendue. Ensuite, la connaissance de l'immortalité de l'univers qui détruit l'illusion que tout existe pour la terre, et la terre pour nous. Nous apprenons alors à nous considérer comme parties d'un tout (famille, société, état), et à placer les intérêts de la collectivité avant nos propres intérêts. Nous nous accoutumons à discerner ce qui est en notre pouvoir et ce qui ne dépend point de nous. Au fond, l'usage de notre volonté, voilà ce dont nous sommes entièrement maîtres. Tout le reste est subordonné à la volonté éternelle et immuable de la Providence. Le plus aimable et le plus utile des sentiments que nous puissions nourrir en cette vie est l'amour intellectuel de Dieu, de même que la pensée atteint son point culminant dans l'idée de l'Être infini. Il y a là, vraisemblablement, un mélange du stoïcisme et de la philosophie néo-platonicienne, telle que l'a exposée G. Bruno.

Bossuet, répondant le 18 mai 1689 à l'envoi de la *Censure de la Philosophie cartésienne*, formulait certaines réserves sur plusieurs points de la doctrine incriminée par Huet ; puis, il ajoutait : « Descartes a dit d'autres choses, que je crois utiles, contre les athées et les libertins, et pour celles-là, comme je les ai trouvées dans Platon, et, ce que j'estime beaucoup plus, dans saint Augustin, dans saint Anselme, quelques-unes même dans saint Thomas, et dans les autres auteurs orthodoxes, aussi bien ou mieux expliquées que dans Descartes, je ne crois pas qu'elles soient devenues mauvaises depuis que ce philosophe s'en est servi ; au contraire, je les soutiens de tout mon cœur et je ne crois pas qu'on les puisse combattre sans quelque péril. Pour les autres opi-

nions de cet auteur qui sont tout à fait indifférentes, comme celles de la physique particulière et les autres de cette nature, je m'en amuse, je m'en divertis pendant la conversation, mais, à ne rien vous dissimuler, je croirais un peu au-dessous du caractère d'évêque de prendre parti sérieusement sur de telles choses. » Ce qu'il importe de retenir de la lettre de Bossuet, c'est que, pour lui, Descartes a conservé des doctrines de Platon — ou plutôt de Plotin — de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Thomas. De fait, dans les *Méditations*, Descartes se propose de prouver clairement l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Ceux qu'il veut combattre, en bon et vaillant chrétien, il les appelle des impies, des esprits forts, des athées. Il procède dans sa réfutation, comme autrefois saint Thomas avec les averroïstes du XIIIe siècle, comme le concile de 1512 recommandait d'agir avec ceux du XIVe : « J'ai toujours pensé, écrit-il aux doyens et docteurs de la sacrée Faculté de théologie de Paris, que les deux questions de Dieu et de l'âme étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie... Car, bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion ni quasi même aucune vertu morale si... on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle... car ils pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle. »

Descartes invoque la Sainte Écriture : la Sagesse (ch. XIII) où il est dit que « l'ignorance (de ceux qui n'ont point la connaissance de Dieu) n'est point pardonnable, car si leur esprit a pénétré si avant dans la connaissance des choses du monde, comment est-il possible qu'ils n'en aient point reconnu plus facilement le souverain Seigneur ? » puis, l'Épître aux Romains de saint Paul (ch. I), où il est dit « qu'ils sont inexcusables... que ce qui est connu de Dieu est manifesté en eux ». Aussi est-il convaincu que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de tirer d'ailleurs que de nous-mêmes et de la simple considération de la

nature de notre esprit, qu'il n'est pas contraire au devoir d'un philosophe de faire voir comment et par quelle voie nous pouvons, sans sortir de nous-mêmes, connaître Dieu plus facilement et plus certainement que nous ne connaissons les choses du monde. — En ce qui touche l'immortalité de l'âme, il se réfère au concile de Latran [1]. « Quoique plusieurs aient cru qu'il n'est pas aisé d'en connaître la nature, et que quelques-uns aient même osé dire que les raisons humaines nous persuadaient qu'elle mourait avec le corps et qu'il n'y avait que la seule foi qui nous enseignât le contraire, néanmoins, — d'autant que le concile de Latran, tenu sous Léon X en la session 8, les condamne, et qu'il ordonne expressément aux philosophes chrétiens de répondre à leurs arguments et d'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connaître la vérité, — j'ai bien osé l'entreprendre dans cet écrit. » Et il projette d'utiliser les meilleures preuves que lui fournira la tradition philosophique.

La doctrine cartésienne fit de nombreux et brillants adeptes parmi les Jansénistes, les Oratoriens, à Paris et à l'étranger. Mais, malgré les gages très sérieux qu'elle donnait au christianisme, elle se heurta aussi à une violente résistance. Les Jésuites et le clergé protestant orthodoxe cherchèrent à l'étouffer par tous les moyens. La philosophie nouvelle faisait encore trop de concessions à la libre raison humaine, et accordait au doute une importance dangereuse. Elle enseignait la subjectivité des qualités sensibles, ce qui, tout d'abord, ne paraissait pas conciliable avec le dogme de la Cène (surtout sous sa forme catholique) ; elle croyait, en outre, au mouvement de la terre et à l'infini de l'univers. Or, la cause de la théologie semblait attachée à l'ancienne doctrine scolastique. Le cartésianisme fut interdit dans plusieurs Universités de Hollande ; du moins, les Cartésiens furent-ils tenus à l'écart des chaires de théologie et des charges de pasteur. A Rome, les œuvres de Descartes furent inscrites en 1663 sur la liste des livres défendus et, en France, des décrets royaux prohibèrent à plusieurs reprises l'exposé du cartésianisme dans les

1. Cf. *Médit.* A Messieurs les doyens et docteurs de la sacrée Faculté de théologie de Paris. Concil. Later. V, sessio 8 (Labbe, *Concil.*, t. XIX, col. 842).

Universités. Tout cela ne l'empêcha point de dominer la spéculation jusqu'à ce que triomphât une autre tendance, venue de Locke et de Newton, et qu'il avait, du reste, lui-même préparée.

C'était surtout Gassendi [1] qui, en France, formait contrepoids à Descartes, principalement par sa méthode. Il préconisait l'empirisme contre la spéculation intuitive et déductive de Descartes. Dans sa jeunesse, il avait publié une critique acerbe de la philosophie scolastique : le décret de 1624 contre toutes les doctrines nouvelles, puis la condamnation de Galilée conseillèrent à cet ecclésiastique et à ce prédicateur prudent de cacher son sentiment. Il évita de se prononcer pour le copernicianisme. Il préféra développer une théorie atomistique, inspirée d'Épicure, dont il défendit, non sans talent, la personnalité et les idées [2]. Comme nous l'avons indiqué, l'atomisme avait, d'ailleurs, été remis en vogue par Bruno et Basso. Gassendi était un admirateur de Galilée, et les principes de la connaissance de la nature établis par lui trahissent l'influence du savant italien. Ainsi, il enseigne que ce n'est pas le mouvement qui est constant, mais l'impulsion motrice (impetus) : celle-ci ne disparaît point par le fait que le mouvement passe au repos. Hobbes formulera des conclusions analogues. — Gassendi affirme que l'âme ne meut le corps qu'en tant qu'elle est elle-même matérielle, comme toutes les autres causes. Mais, sans doute, il s'agit ici uniquement de l'âme végétative, qui perçoit par l'intermédiaire des sens ; car Gassendi, s'ingéniant à concilier son spiritualisme avec l'atomisme mécanique, professe que Dieu, créateur des atomes, et l'âme, ou plutôt ce qui, dans l'âme, participe à l'inspiration surnaturelle (anima rationalis seu intellectus), font exception à la loi de la matérialité des causes. Compromis illogique, mais qui fait songer à Telesio et à Campanella, non moins que la théorie d'après laquelle tous

1. Sur les rapports de Gassendi, de Campanella, avec Cyrano de Bergerac, lequel, d'ailleurs, admirait fort G. Bruno, cf. Berti, *Vita Bruni*, p. 154-155. Bruno fut lié, à Paris, avec Jean Regnault.

2. J. Rondel, *Vita Epicuri*, Amsterdam, chez Henri Desbordes, 1693. Dans sa préface, il proclame qu'il est nécessaire de prouver, même après son disciple Gassendi, l'innocence de ce philosophe si malmené. Plus loin, il reconnaît que la doctrine d'Epicure a rallié beaucoup d'adeptes, au XVII[e] siècle (p. 135). N'est-elle pas une excellente école d'eurythmie morale ? (p. 97).

les atomes seraient capables d'éprouver des sensations. Pour Gassendi, mathématiquement, la division peut se continuer à l'infini, mais, physiquement, la divisibilité a une limite déterminée : l'atome [1]. Il y a là peut-être, en même temps qu'une conception démocritéenne, un souvenir du *De Minimo*. Gassendi utilise encore l'idée d'une Ame universelle : ce vestige du stoïcisme ou du néo-platonisme s'adapte plus ou moins bien à un tel système.

Si nous nous en rapportons aux vigoureuses études de Tönnies [2], Hobbes, vers 1630, arriva, par ses seuls moyens, à

1. Voici, entre beaucoup d'autres, deux textes qui établissent très exactement sur cette question la position des gassendistes, d'après le témoignage de Gassendi.

1° Les atomes sont *physiquement* insécables :

Philosophiæ Epicuri Syntagma.

Pars Philosophiæ secunda, quæ est physica, sive de natura.

Sectio Prima. De universo, sive de natura rerum. Caput III. — De prima materia, sive de principiis concretarum in universo rerum.

...Necesse est, ut ea, quæ dicuntur Principia compositorum corporum, sint naturæ ut plenæ, solidæ, immutabilis, in omnino infectilis ; unde et atomos dicere solemus. Dicitur nempe Atomus nobis, non quod minima sit, hoc est, quasi punctum (magnitudinem enim habet), sed quod non possit dividi, cum sit patiendi incapax, et inanis expers ; adeo ut qui Atomum dicit, dicat id quod et plagæ securum est, et pati nihil potest ; quodque invisibile quidem propter exiguitatem fit ; sed indivisibile tamen propter sui soliditatem.

2° L'étendue abstraite est divisible à l'infini :

Syntagma Philosophicum.

Liber III. — De materiali principio, sive materia prima exigatur.

Cap. V. — De opinione statuentium materiam solas atomos ; infectiliave corpuscula prædita magnitudine, figura, pondere duntaxat.

...Mathematici, imprimisque Geometrae, quantitatem abstrahentes a materia, quoddam quasi regnum sibi ex ea fecerunt quasi liberrimum ; quippe nullo facto a materie crassitie, pertinaciaque impedimento... Et quia liberum erat quid vis ob materiæ sepositionem imaginari, ideo, inquam, supposuere secundo : non propterea esse ullam dimensionem ex infectilibus compositam, sed unamquamque ex partibus minoribus, minoribus que sui generis, hoc est corpus ex corporibus, superficiem ex superficiebus, et lineam ex lineis constare ; atque idcirco unamquamque esse divisibilem in semper divisibiles, seu quod est idem, in infinitum... Uno igitur verbo, mathematici sunt, qui in suo illo abstractionis regno..., supponunt..., eam multitudinem, divisionemque partium, quæ ad finem nunquam perveniat ; non item vero physici, quibus, in regno materiæ versantibus, tale nihil licet.

2. Cf. *Anmerkungen über die Phil. des Hobbes.* Vierteljahrsschrift für wiss. Philos., III, p. 463 et sq. Aussi l'édition des *Elements of law natural and political* de Hobbes (Oxford, 1888).

la conviction que les « qualités » sensibles sont subjectives. Il ignorait que Galilée avait émis ce principe dès 1623. Ce n'est que quelques années plus tard, au cours d'un voyage en Italie, qu'il entra en relations avec l'homme dont il dit lui-même, dans la dédicace de l'ouvrage *De Corpore*, « qu'il nous a ouvert la première porte de toute la physique : la nature du mouvement ». Il paraît que Galilée appela également son attention sur la possibilité de traiter l'Ethique déductivement, comme la Physique. En tout cas, Hobbes fit partie du cercle de penseurs et de savants qui se réunissaient à Paris autour du Père Mersenne, lequel devait lui envoyer les *Méditations* de Descartes et provoquer ainsi une des discussions les plus captivantes du XVIIe siècle [1]. — Pour lui, la science ne peut rien enseigner sur la grandeur, la durée ou l'origine du monde. La connaissance des « prémisses de la sagesse » est réservée aux théologiens (*De Corpore*, c. XXVI, 1). De quel droit suspendrions-nous à un point donné la série régressive des causes ? La cause première, en admettant que nous soyons fondés à la poser, serait en éternel mouvement ! Dans les *Objections à Descartes*, il soutient que la création du monde ne peut se prouver. Au contraire, dans ses ouvrages politiques (*De Cive*, c. XIV-XVI — *Léviathan*, c. XI-XII), il est d'avis que l'on peut conclure *à posteriori* du monde à Dieu, en remontant de cause en cause. Aussi bien, ce sont surtout des raisons pratiques qui mènent Hobbes à la religion naturelle : l'homme prête obéissance à Dieu parce qu'il a conscience de sa faiblesse. La religion naturelle, d'ailleurs, ne suffit pas, quand la volonté est imparfaite et les passions violentes. D'où la nécessité d'une révélation. A l'exemple des néo-platoniciens, Hobbes critique l'anthropomorphisme appliqué à la représentation de Dieu. Pour désigner Dieu, les expressions négatives, superlatives, indéterminées sont seules admissibles, à titre d'approximation. Le mot « incorporel », lui-même en pareil cas, n'est qu'un attribut simplement honorifique : tout ce qui existe étant corps, Dieu n'échappe pas à cette loi universelle. Certains anciens docteurs de l'Église ne penchaient-ils pas vers une telle opinion ?

1. Sur les controverses de Descartes avec Gassendi, Hobbes et Arnauld, cf. Höffding, *Hist. de la Phil.*, I, 230-234.

Pour Hobbes, comme pour Telesio, Bruno et Campanella, c'est un fait positif que l'instinct de conservation est l'instinct fondamental de l'homme ; mais de ce fait le philosophe tire des conséquences rigoureuses. L'instinct de conservation pousse chaque individu à renoncer au droit absolu qu'il possède, à l'état de nature, afin de faire régner cette paix sociale que menaceraient trop souvent les conflits des intérêts et des convoitises. Le plus sûr moyen d'établir une paix durable, c'est de trouver une autorité devant laquelle tous s'inclinent et qui, étant absolue, concentre dans ses mains tous les droits jadis répartis entre les individus. Ce pouvoir souverain se tournera quelquefois en oppression ; mais tout régime a ses inconvénients ; et l'absolutisme offre plus d'avantages et de sécurité que les autres régimes. L'autorité politique doit trancher toutes les questions religieuses et morales. Elle fixe même la manière d'adorer Dieu : autrement, ce qui pour l'un est adoration serait pour l'autre blasphème ; il en résulterait des querelles incessantes et une lente désagrégation du corps social. Du reste, une révélation ne peut s'appuyer que sur l'autorité, et un homme privé ne saurait acquérir le prestige nécessaire que par des miracles ; mais, comme les temps des miracles sont passés, c'est à l'État qu'incombe la haute direction en matière religieuse. Cependant, le souverain qui est lié à l'observance de la loi morale naturelle, et qui en répond devant le tribunal de sa conscience, n'a pas le droit d'ordonner certains actes, tels que le suicide et l'assassinat. Hobbes résume le devoir du gouvernant dans ce principe : le bien du peuple est la loi suprême. L'État n'a pas été créé pour les dirigeants, mais pour les citoyens [1]. Le despotisme que préconise Hobbes est celui des monarques éclairés et réformateurs du XVIII[e] siècle (Frédéric II, Joseph II), non celui d'un César Borgia. Il tend à maintenir dans chaque nation un centre de gravité, quitte à comprimer un peu trop la riche variété des mœurs, des coutumes, des initiatives personnelles. On voit dans quelle mesure les traités de Hobbes, composés sous l'impression immédiate

1. *De cive*, XIII, 3. Dans l'édition princeps du *Leviathan* (1651, p. 193), il exprime un peu plus fortement que dans la seconde (1670, p. 172) l'espoir qu'il influera sur l'esprit des princes.

de la révolution d'Angleterre et des désordres qu'elle avait entraînés, se rapprochent ou s'éloignent des théories de Machiavel.

A côté de la philosophie expérimentale de Thomas Hobbes, l'Angleterre nous offre, au XVIIe siècle, une philosophie à tendances mystiques, qui remonte historiquement au néo-platonisme, et qui affirme, par delà l'ordre des phénomènes, l'existence d'une source de vérités métaphysiques et surtout éthiques. Robert Greville (lord Brooke) [1] déclare que la Connaissance, loin d'être une sorte de faculté « vide » qui commence par chercher au dehors son contenu, est une émanation de la Divinité. Bien mieux : dépassant les relations d'espace et de temps, elle ne trouve son repos, sa pleine satisfaction qu'en atteignant l'unité du Tout dans la Cause suprême. Cette révélation, qui montre l'étroite solidarité des êtres et des choses, nous apprend à confondre le bonheur d'autrui avec notre propre bonheur. Selon Nathaniel Culverwel [2], professeur à l'Université de Cambridge, il importe de croire à tout un ensemble de vérités éternelles et universelles qui, ne faisant qu'un avec l'essence de Dieu, sont appliquées dans le monde par sa volonté. Ralph Cudworth [3] et Henry More [4] développent des idées analogues, que l'on rencontre également chez Geulinex, Malebranche, et, d'une façon générale, chez les occasionnalistes, tout imprégnés de l'influence de Platon. Il est intéressant de noter qu'à l'exemple de certains penseurs de la Renaissance, et avant Newton, Henry More va jusqu'à considérer l'espace comme un attribut divin, pour cette raison que Dieu est présent partout. De même, à l'instar de Telesio et de Campanella, Richard Cumberland [5] préconise la culture de cette « générosité », pour laquelle le bien est ce qui favorise la conservation et la perfection du genre humain, — l'intérêt de chacun coïncidant, en

1. *The nature of truth.* Londres, 1641. Cf. Freudenthal (*Archiv für Gesch. der Phil.*, VI, p. 191 sq., 380 sq.).

2. Cf. M. Curtis : *An Outline of Locke's Ethical Philosophy.* Leipzig, 1890, p. 9-13.

3. *The true intellectual system of the universe* (Londres, 1678).

4. Mort en 1687. — *De anima*, 1677, Rotterdam.

5. *De legibus naturæ disquisitio philosophica*, 1672.

fin de compte, avec l'intérêt de tous, et les instincts naturels ayant à jouer dans une telle éthique un rôle que l'on a trop rabaissé, faute d'avoir procédé à un « triage » sagace.

Or, dans le système complexe de Spinoza alternent ou se mêlent la méthode d'observation enseignée par Hobbes [1] et les thèmes du néo-platonisme [2], qui reparaîtront aussi chez Berkeley.

On sait que Spinoza eut pour maître le Rabbi Saül Morteira, Vénitien d'origine, qui se rattachait à une école d'exégèse interprétant la Bible par la raison, avec une hardiesse qui tendait à en exclure le surnaturel. Cette école remontait au *Guide des Indécis* de Maïmonide. Sous l'influence de Morteira, Spinoza prit en dégoût les rêveries [3] des cabalistes, qu'il devait traiter de charlatans ; il découvrit une opposition entre l'Écriture et le système de la cabale. Il crut pouvoir affirmer que la Bible ne donne point l'âme comme immortelle, ne promet pas une vie future et confond Dieu avec l'immensité du monde. Mais surtout, ayant appris l'italien grâce à Morteira, il s'initia aux doctrines philosophiques de la Renaissance. Il lut vraisemblablement le dialogue de Giordano Bruno [4] *Della Causa Principio e Uno*, publié en 1584. Ses deux essais de jeunesse en sont tout pénétrés. « Il y trouva, écrit fort justement M. Couchoud, la distinction du « principe » interne des choses et de leur « cause » extérieure, c'est-à-dire de leur essence intelligible et de leur existence particulière, de ce qui définit un homme en soi et de ce qui fait que tel homme existe à tel moment. Il s'inspirera de la théorie ingénieuse par laquelle Bruno explique pourquoi « tout homme est dans chaque moment tout ce qu'il peut être dans ce moment pré-

1. Par ex. dans le III[e] livre de l'*Éthique* et dans le *Traité theologico-politique.*

2. Par ex. le *Court Traité*, les livres I et V de l'*Éthique.*

3. *Traité théol. pol.*, trad. Saisset (à laquelle nous nous référons), p. 206.

4. Sigwart (*Spinoza's neuentdeckter Traktat.* Gotha, 1868) et Avenarius (*Ueber die leiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus.* Leipzig, 1863) ont souligné l'influence de Bruno sur le philosophe de La Haye. Cf. aussi Fiorentino, *B. Telesio*, t. II, p. 78-79 ; Delbos, *Cours sur Spinoza*, Rev. des cours et conf., 1913. Pour l'appréciation du système, on lira avec fruit l'ouvrage de M. Brunschvicg (Paris, Alcan).

cis, mais n'est pas tout ce qu'il peut être en soi et selon sa substance [1] ; ce qui est le problème des existences particulières. Ce sont les difficultés du système. Spinoza en retiendra l'idée originale, que tout est pénétré d'intelligence et que c'est l'intelligibilité d'une chose qui en est la véritable cause, la cause « intérieure », où s'identifient cause efficiente et cause finale. Il en gardera surtout le postulat dernier que « le but même de la philosophie est la connaissance de l'unité des choses ». La substance du monde est unique, éternelle, immuable ; en elle se confondent l'ordre des essences et l'ordre des existences, les principes et les causes ; elle enveloppe toutes les formes possibles, comme le germe contient la plante. « Lorsque les membres se dessinent et se constituent, il ne naît pas une substance nouvelle, il se consomme un événement déjà accompli [2]. » Rien n'existe qu'en elle. « Quand on regarde un homme individuel, on n'aperçoit pas une substance particulière, on envisage la substance sous des traits particuliers. » Les impressions qui nous viennent des choses sont comme des sons musicaux disséminés, et qu'il faut grouper en un accord afin d'entendre l'harmonie qu'ils composent. — Dans un autre dialogue de Bruno, publié la même année (*Del Infinito, Universo e Mondi*), Spinoza put goûter le sentiment lyrique, nouveau encore pour l'esprit humain, de la profondeur infinie du monde, ce sentiment qui enchantait et effrayait Pascal, et il put connaître la joie et presque le délire qu'il donne à l'âme qui en est pleine. Ces lectures italiennes furent sans doute la poésie de sa vie cléricale.

C'est l'impression de ces études de jeunesse qu'on retrouve dans les deux essais dialogués, écrits probablement vers cette époque et insérés plus tard, sans grand à propos, dans le *Court Traité*. Ils devaient faire partie d'une œuvre plus étendue : on y rencontre des renvois à des développements qui manquent. — Le premier est, dans la forme, une imitation de Léon Hébreu. Dans les *Dialogue d'amour*, l'Amour est père du Désir, fils de la Raison et de la Connaissance. Pour

1. *Della Causa*, III, éd. Lagarde, p. 259.
2. *Ibid.*, c. IV et V.

mettre en lumière ces rapports, Spinoza fait de l'Amour, du Désir, de la Connaissance, plusieurs personnages, par lesquels il remplace les deux amants, Philon et Sophie. Le sujet est la dispute de l'Amour, entre le Désir et la Raison. Le Désir offre à l'Amour des objets multiples, la Raison, un unique objet. Le débat est de savoir si la réalité est multiple ou une, si la Nature est composée de plusieurs substances, ou si elle est substance unique. Il est tranché à la façon de Giordano Bruno. Ce qui empêche de voir l'unité de la Nature, c'est une fausse idée de la cause. Le Désir l'imagine « transitive ». Il s'arrête à la distinction de l'intellectuel et du corporel, parce qu'il ne peut pas leur voir une cause transitive commune. La Raison, au contraire, les rapporte comme attributs à une substance unique, parce qu'elle conçoit la cause comme « immanente » à ses effets. — Le second dialogue est plus explicite et plus important. Il renferme déjà une des idées maîtresses et fondamentales de Spinoza. La forme de cet écrit semble empruntée à Giordano Bruno. Théophile, qui représentait le philosophe lui-même, s'y retrouve et a pour interlocuteur Erasme, qui tient le rôle du Désir. Le sujet est de préciser la notion de « cause immanente ». Cette notion fut certainement entrevue par Bruno, mais Spinoza l'éclaircit et se la rend propre. C'est, comme on sait, une expression de théologiens, qui désigne la façon dont Dieu est cause de soi ; elle s'oppose à la façon « transitive » dont il est cause de ses créatures. Théophile soutient que cette opposition n'est pas fondée, et que Dieu est cause du monde de la même façon que de lui-même, qu'il en est « cause immanente » [1]. Dieu est intérieur au monde.

1. Cf. Delbos, *loc. cit.* « On a plus de difficulté à déterminer quels sont pour Spinoza les modes infinis médiats. Qu'est-ce que cette *facies totius universi quæ eadem manet*, dont il est question dans la lettre à Schuller ? Dans le passage de l'*Ethique* auquel la lettre nous renvoie, on trouve brièvement, mais fortement exposée, l'idée d'après laquelle la nature est *un individu un*, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de façons sans qu'il y ait aucun changement de l'individu total (cf. *Ep.* xxxii, t. II, p. 129). On serait assez porté à admettre que la *facies totius universi*, c'est, exprimée dans le langage ontologique qui est le propre de la doctrine, la loi de la conservation de la même quantité de mouvement, telle que Des-

Peut-on dire, avec Érasme, que le monde s'ajoute à lui et augmente son essence ? Non, le rapport des choses à Dieu doit être conçu de la même manière que le rapport des idées à l'esprit. Les idées ne s'ajoutent pas à l'esprit, elles le cons-

cartes l'avait posée. (V. Descartes, *Princip. phil.*, II, 36. Spinoza, *Principia philosophiæ cartesianæ*, pars. II, pars. II, prop. XIII.)

Mais alors, qu'est-ce qui correspond à *facies totius universi* dans l'ordre de la pensée ? Ici il faut faire un nouveau progrès dans la conjecture. Reportons-nous à la cinquième partie de l'*Ethique*, proposition XL, scholie : « Par là, ainsi que par la proposition XXI de la première partie de l'*Ethique* et les suivantes, il apparaît que notre âme, en tant qu'elle comprend, est un mode éternel de la pensée, lequel est déterminé par un autre mode éternel de la pensée, celui-ci par un autre, et ainsi à l'infini ; en sorte que tous ensemble constituent l'intellect éternel et infini de Dieu. » Les propositions de la première partie de l'*Ethique* auxquelles Spinoza ici nous renvoie sont précisément celles qui traitent des modes infinis et éternels. Il est permis de supposer que *c'est l'ordre total des âmes éternelles*, cet ordre où elles constituent *une unité antérieure à leurs déterminations siugulières*, qui forme le mode infini et éternel médiat, systématique de la *facies totius universi.*

Quant aux modes finis, ils sont identiques aux choses particulières (*Eth.*, I, prop. XXV, cor.) ; et le propre des choses particulières, c'est d'avoir une essence qui n'enveloppe pas leur existence. L'existence de chacune d'elles, n'ayant dans l'essence qu'une condition nécessaire, mais non suffisante, ne peut s'expliquer que par l'existence d'autres choses particulières (*Eth.*, I, pr. XXVIII).

Nous avons donc dans l'ordre de la nature naturée une *gradation* qui va des modes infinis immédiats aux modes infinis médiats, et de ceux-ci aux modes finis ; et d'autre part, l'ordre de la nature naturée, qui reste toujours distinct de l'ordre de la nature naturante, parce que tout ce qui s'y manifeste est quelque chose qui suit, qui résulte, non quelque chose qui engendre, qui cause, se relie toutefois intimement à l'ordre de la nature naturante, parce que les modes infinis immédiats qui sont le principe de la nature naturée expriment directement comme effets l'essence ou la réalité de l'attribut dont ils dépendent.

Ici sans doute revit, au moins comme motif inspirateur, la *conception alexandrine* qui essaie de relier par des intermédiaires l'unité et l'infinité de Dieu à la multiplicité des êtres finis composant le monde donné. Philon avait introduit dans la philosophie moins l'idée de la création *ex nihilo* que l'idée de la création à divers degrés et par des êtres intermédiaires ; *Plotin* faisait engendrer par l'Un l'intelligence, par l'intelligence l'âme, par l'âme le corporel ; et c'est le propre des doctrines qui relèvent de l'alexandrinisme que de représenter l'absolu engendrant les puissances successives qui, de degré en degré, vont jusqu'aux formes les plus limitées de l'existence. Or cette espèce de représentation n'est pas seulement un effet de l'imagination mystique ; elle répond encore au besoin tout rationnel d'exprimer sans hiatus, sans discontinuité radicale, le « processus » et l'œuvre de la création ; elle se prête donc à

tituent. On peut dire indifféremment, que l'esprit les forme ou qu'il est formé par elles, car il ne s'agit pas d'un rapport de cause à effet, mais d'un rapport d'inhérence ou d'intériorité. Les idées sont l'extérieur, l'esprit est le fond. De même, Dieu est l'intime de l'univers. Les choses ne peuvent pas accroître son essence, car elles ne lui sont pas étrangères. Il suffit de les pénétrer pour s'approcher de lui. Théophile marque l'importance morale de cette doctrine. Dieu, n'étant plus transcendant, n'est plus inaccessible. Comme il est éternel, tout ce qui dépend immédiatement de lui participe de son éternité. Si je veux rendre éternel mon esprit, il s'agit de le faire dépendre immédiatement de Dieu. Toutes les idées, sans doute, qui composent mon esprit, dépendent immédiate-

être intellectualisée. De fait, chez Spinoza, elle s'intellectualise autant qu'il est possible.

Ainsi la connaissance de soi n'appartient pas à la définition absolue de Dieu, mais est une conséquence, d'ailleurs nécessaire, de sa nature. Ici encore le rationalisme de Spinoza garde son caractère objectiviste et réaliste, qui consiste, comme le lui reprochera plus tard Fichte, à aller de la Chose, de la Chose infinie, comme condition suprême, à l'Intelligence. Il ne saurait sauvegarder ce qu'il admet de la personnalité de Dieu qu'en le fondant sur la puissance qu'a l'Etre de se manifester. Mais d'ailleurs il tient l'intellect infini ou l'idée de Dieu pour le « premier né », c'est-à-dire pour une modification infinie et éternelle logiquement et réellement antérieure à la production des âmes finies. Par là Spinoza se défend de la thèse que nous avons connue chez d'autres, et selon laquelle c'est en l'homme seulement que Dieu prend conscience de lui-même : Dieu prend conscience de lui-même avant de se modifier et de se révéler par les esprits finis. De plus, si l'on confronte le système de Spinoza avec les doctrines orthodoxes qu'il a combattues, il faut observer que l'ordre des choses créées commence pour ces doctrines, non pas là où pour Spinoza commence la production des modes, mais là où s'opère le passage des modes infinis aux modes finis. Et ainsi, quoique dérivée, et non primitive, la connaissance de soi est en Dieu une conséquence de premier ordre, qui domine la production des choses particulières. Enfin, tout en soutenant que Dieu est cause immanente, Spinoza marque très fortement que *ce n'est pas Dieu qui est dans le monde, mais le monde en Dieu* ; son aversion pour l'anthropomorphisme, fortifiée par son rationalisme même, le sauve d'un certain naturalisme, en le portant à maintenir une distinction essentielle entre la causalité infinie de Dieu et le système des effets qui en résultent même nécessairement. Il reste seulement à se demander jusqu'à quel point est concevable l'apparition de la personnalité et de la conscience sous la loi suprême d'un Etre qui, dans sa nature absolue, y est complètement étranger... »

ment de Dieu pour leur « essence », c'est-à-dire pour leur possibilité, mais leur « existence » actuelle dépend de modifications particulières, l'éducation que je reçois, les conversations auxquelles j'assiste, les voyages que je fais. Une seule est privilégiée, l'idée même de Dieu. Elle se produit sans intermédiaire. « Dieu est connu par lui-même. » L'idée de Dieu dépend immédiatement de Dieu. C'est à elle qu'il faut me rattacher ; travailler à me rendre éternel, c'est travailler à acquérir une idée claire de Dieu. Mais à quoi reconnaîtrai-je que j'y suis arrivé ? A ce que, mon amour cessant de se disperser, je me sentirai uni à Dieu, de telle sorte qu'il me soit impossible de rien aimer que lui. Ce sont les progrès de l'amour qui révèlent les progrès de l'intelligence. En somme, l'infini des choses se greffe sur l'infini de Dieu ; ou plutôt, une même continuité embrasse tout. La divisibilité même de l'étendue n'est qu'une apparence. Elle se concentre en Dieu. Les rapports des êtres ne sont pas des rapports de juxtaposition, mais d'intériorité.

« La théorie de la substance unique, écrit ailleurs M. Couchoud, le panthéisme substantialiste a été l'aboutissant de toute la philosophie précartésienne. Pour y arriver, il a suffi à Spinoza de résumer et de conclure [1]. Il a voulu mettre de l'ordre dans

1. Cf. Delbos, *loc. cit.* Ainsi l'unité de substance, qui dans l'*Ethique* sera conclue par voie logique et conceptuelle, est résultée d'abord, dans la pensée de Spinoza, d'une affirmation première et en quelque sorte préalable : l'affirmation de l'unité et de l'infinité de la nature, par où la nature était identifiée avec Dieu. Dans l'*Ethique* même, où l'Etre un et infini est appelé plus exclusivement Dieu, où le rationalisme des concepts parait maîtriser dans une certaine mesure le naturalisme primitif de la pensée de Spinoza, l'expression « Dieu ou la Nature » revient encore de loin en loin : *Æternum illud et infinitum ens quod Deum seu Naturam appellamus.* D'où est donc venue à Spinoza cette idée de la Nature une et infinie ? *De la philosophie de Giordano Bruno*, répondent plusieurs historiens, en particulier Christoph Sigwart, qui, après avoir soutenu cette thèse dans son livre *Spinoza's neuentdeckter Tractat* (1866), a, dans le commentaire dont il a accompagné sa traduction allemande du *Court Traité*, multiplié les formules de Bruno analogues aux formules de Spinoza. Mais de tels rapprochements, si nombreux qu'ils soient, ne sauraient porter jusqu'à l'évidence la thèse que Spinoza s'est directement inspiré de Bruno ; et il ne serait sans doute pas impossible d'opérer autant de rapprochements du même genre entre Spinoza et d'autres philosophes aux tendances plus ou moins voisines, tels que

les trois définitions différentes de la substance que Descartes avait acceptées : une chose qui n'a besoin que de soi-même

Patrizzi, Cesalpini, Campanella. Il reste cependant vraisemblable que *Spinoza a dû s'assimiler de quelque façon le panthéisme naturaliste de la philosophie de la Renaissance, en ce que ce panthéisme avait de contraire à l'esprit dualiste*, et plus généralement à l'esprit de distinction et de limitation au moyen de concepts finis. Ce panthéisme naturaliste pouvait sans doute avoir, pour ce qui est de la question des rapports de Dieu et du monde, plus d'un trait commun avec certaines doctrines juives ou arabes qui avaient contribué à l'éducation intellectuelle de Spinoza ; mais que Spinoza s'en soit plus directement inspiré, c'est ce que l'on serait tenté de croire pour ce motif tout psychologique, que dans sa lutte contre les représentants de l'orthodoxie juive ou chrétienne il devait prendre plus naturellement pour point d'appui la spéculation liée à la science et à la culture modernes que les théories élaborées dans un passé lointain. Ces dernières théories ont certes agi sur lui, mais d'une autre façon, et peut-être pour d'autres effets. Elles ont entretenu ce qu'on pourrait appeler la partie supérieure et les éléments plus spécialement théologiques de son panthéisme. Mais ce que Spinoza devait être le plus empressé à faire valoir, c'était l'esprit de la science nouvelle. Or le panthéisme de la Renaissance, sans exclure, tant s'en faut, des principes et des éléments théologiques, était sous une forme grandiose et hardie une expression de la tendance à libérer l'étude de la nature de toute limite imposée du dehors, et pour cela à libérer la nature même de toute limite. Dans un premier moment d'ivresse, la conquête de l'autonomie de la pensée avait réalisé, porté à l'infini, divinisé cet objet essentiel de curiosité qu'est la Nature, et que la rigidité des formes et des distinctions scolastiques avait artificiellement borné et morcelé.

Que, s'associant à ces dispositions, Spinoza, en face du dualisme de Descartes, ait commencé par se sentir anticartésien, on peut le comprendre, après l'avoir constaté. Mais l'on peut comprendre aussi pourquoi il a été conquis par la philosophie de Descartes, de façon à y voir une expression momentanément suffisante de la vérité, de façon surtout à l'employer comme l'instrument le plus propre à convertir sa pensée en doctrine. « L'amour, dit-il au début du premier *Dialogue*, ne peut tenir son être et sa perfection que de l'existence et de la perfection de l'objet suprême représenté par l'entendement. » Si Spinoza avait été homme à se contenter de vraisemblances et de constructions spéculatives ingénieuses, peut-être que les brillantes imaginations de la philosophie de la Renaissance lui eussent suffi. Mais pour lui-même et pour la solution du problème qu'il voulait résoudre il lui fallait un mode de connaissance plus rigoureux et plus certain. Colerus, dans sa *Biographie*, lui prête cette déclaration qu'il avait appris de Descartes à ne rien admettre qui n'eût été établi par de solides raisons, et qu'il avait reçu de lui les plus grandes lumières pour l'explication de la nature. Certes la physique cartésienne, par la clarté de ses principes et de sa déduction, devait particulièrement convenir à ce que l'esprit de Spinoza avait

pour exister [1], une chose qui n'a besoin que de Dieu pour exister [2], une chose dans laquelle résident certains attributs dont nous avons idée [3]. Il a tiré au clair et brutalement sim-

de précis et de positif. Seulement cette physique, toute géométrique, ramenant la matière à l'étendue et les lois du mouvement à des principes mathématiquement déterminables, impliquait au fond le dualisme. Restait à voir si le dualisme, par les concepts mêmes sur lesquels il reposait, n'était pas capable d'appeler l'unité dont il semblait tout d'abord l'ennemi. Le défaut du cartésianisme ne serait-il pas simplement dans le fait d'avoir limité la portée de ces concepts, de les avoir fait jouer dans un monde et pour un monde fini, alors qu'en eux-mêmes ils enveloppent l'Infini ?

C'est ainsi que Spinoza fera de la philosophie de Descartes, réformée et transformée, l'instrument de démonstration, ou mieux encore, le moyen de constitution de sa doctrine comme doctrine. C'est ainsi qu'il rationalisera l'intuition qui est à l'origine de son système, mais qui, comme telle, n'eût eu que la valeur d'une aspiration sentimentale ou d'un souvenir plus ou moins fidèle. *A l'influence de Descartes, il faut donc joindre* l'influence de la littérature juive, philosophique et exégétique, du moyen âge, même, en quelque mesure, l'influence de la cabale; *l'influence aussi du néo-platonisme panthéistique et naturaliste de la Renaissance*; l'influence, enfin, de certains scolastiques récents qui apportaient des définitions et des explications de concepts sur lesquels la métaphysique cartésienne avait peu ou n'avait point porté.

L'influence du néo-platonisme italien, au surplus, n'est nullement incompatible avec celle des mystiques allemands de Suso, d'Eckart, sans parler de Jacob Böhme.

1. *Principes*, I, 51. *Médit.*, III.

2. Abrégé des *Médit.*

3. 2e Rép., déf. 5. Cf. Delbos, *loc. cit.* Pour Spinoza les attributs sont identiques à Dieu. Ils sont Dieu, tel qu'il peut et doit être compris par un entendement, tel qu'il est aussi réellement. Leur irréductible distinction ne les empêche pas de constituer la même substance. On dirait que Spinoza se rapproche par là de certaines conceptions traditionnelles : en fait, les philosophes théologiens, juifs, arabes ou chrétiens, avaient souvent insisté sur l'identité de tous les attributs en Dieu et soutenu notamment que tous les attributs divins sont compris dans l'essence de chacun d'eux. En outre, la solution que Spinoza donnait au problème général des attributs de Dieu le faisait également se rencontrer et se mesurer avec les solutions théologico-philosophiques antérieures, bien qu'elles prissent le terme d'*attribut* dans un sens différent. Sur cette question des attributs divins, philosophes et théologiens étaient restés partagés entre la tendance à déterminer Dieu de façon à rendre explicables ses rapports avec le monde et la tendance à l'élever au-dessus de toutes les déterminations empruntées à des êtres finis. C'est ainsi que la *théologie négative du pseudo-Denys, toute pleine de l'inspiration alexandrine*, procédait par voie de négation, pour aller de négation en négation jusqu'à l'infini innommable. Chez un des grands phi-

plifié une doctrine complexe et subtile. La métaphysique du premier livre de l'*Éthique*, qui a tant frappé les esprits et sur l'originalité de laquelle on s'est trompé, existait déjà confuse et éparse, chez les philosophes italiens de la Renaissance. Vers elle tout un courant issu de la scolastique dérivait. De la philosophie antérieure à Descartes et spécialement des docteurs juifs, Spinoza a recueilli encore, de son propre aveu [1], la théorie de l'identité de l'intelligence à son objet, ce qu'on peut appeler le panthéisme intellectualiste. Il lisait dans Maïmonide qu'« en nous l'intelligent, l'intellect et l'intelligible sont une seule et même chose, toutes les fois que nous possédons l'intellect en acte ». Il lisait dans Léon Hébreu : « L'intelligence n'a point une essence circonscrite. Elle contient en soi tous les degrés d'être, de forme et d'acte de l'univers, tous ensemble, en essence, en unité et en pure simplicité, de sorte que celui qui peut la connaître connaît en une seule vision toutes les choses de l'univers ensemble. » Il a accepté la théorie de l'in-

losophes de sa race, Maimonide, Spinoza avait pu apprendre qu'on n'échappe à l'anthropomorphisme qu'en prêtant à Dieu des attributs simplement négatifs. En revanche, il avait pu retenir d'un autre philosophe juif, Chasdaï Creskas, qui avait là-dessus combattu Maimonide, que les attributs positifs, qui restent toujours l'envers des attributs négatifs, peuvent fort bien, si l'on n'oublie pas ce qu'ils ont originairement de relatif et de limité, convenir à Dieu. Les deux tendances paraissent se concilier dans le spinozisme. Tout ce qui est de l'ordre des modes ne saurait être attribué à la substance divine, et nous verrons l'aversion profonde de Spinoza pour l'anthropomorphisme : mais des attributs tels que l'étendue et la pensée, par leur infinité même, échappent à toute mesure purement humaine et appartiennent à Dieu de droit.

Cependant le rapprochement qui peut se faire entre le spinozisme et les doctrines théologiques traditionnelles ne sert peut-être qu'à rendre plus sensibles les difficultés que rencontre le premier. Les doctrines théologiques peuvent admettre sans trop de peine l'identité indivisible de tous les attributs, car elles conçoivent les attributs comme des qualités ou des façons d'agir. Mais comment peut s'établir l'unité d'attributs hétérogènes, et irréductiblement hétérogènes en raison de leur origine substantielle ? Chaque attribut, isolément, est l'objet d'une idée claire et distincte. Par quelle idée claire et distincte peut se représenter le lien des attributs-substances ? Ici sans doute se découvre la limite qui s'oppose à l'effort fait par Spinoza pour égaler à son affirmation première de l'unité et de l'infinité absolues de l'Etre le rationalisme dont il avait emprunté les éléments et les maximes à Descartes.

1. *Ethique*, II, 7 sc.

telligence unique concurremment avec la théorie de la substance unique. Il a fait une ingénieuse application de l'identité de l'idée à la chose, pour éluder le problème de l'âme et du corps. Quant à l'incompatibilité des deux théories, il a voulu la pallier, sa marque étant de ne jamais rien sacrifier : il a fait de l'intelligence un des attributs mêmes de la substance, artifice simple d'apparence, mais qui laisse subsister, dans le détail, toutes les difficultés.

A ces deux théories il a même voulu, à la fin de l'*Éthique*, en combiner une troisième encore, une sorte de panthéisme de l'amour, inspiré, lui aussi, de Léon Hébreu [1], dont il possédait, dans sa bibliothèque, les *Dialogues*, traduits en espagnol, et, plus généralement, de la tradition néo-platonicienne : « L'amour de Dieu pour les hommes et l'amour intellectuel des hommes pour Dieu ne sont qu'une même chose. L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi-même [2]. » Qu'il s'agisse de l'identité de l'intelligent à l'intelligible ou de l'aimant à l'aimé, c'est en Dieu qu'il met cette identité. Du Juif il a gardé l'habitude d'esprit, qu'il a finement analysée lui-même, de tout rapporter à Dieu : par deux fois, dans le second livre de l'*Éthique*, un recours précipité à Dieu interrompt la déduction. Un tel procédé donne à la construction une unité apparente, mais les disparates se retrouvent en ce Dieu complexe, situé au confluent de la Pensée universelle, du Dieu substance des scolastiques et de l'universel Amour des théosophes italiens. — Une intelligence juive, épanouie dans la joyeuse Hollande et élevée au grand style par l'Espagne et l'Italie, voilà l'élégante et assez exacte définition que M. Couchoud propose du génie de Spinoza [3].

D'après l'auteur du *Traité des Passions*, l'âme est mortelle parce qu'il a été prouvé qu'elle ne peut pas être une substance ; elle n'est, par conséquent, qu'un mode de la pensée divine ;

1. Les *Dialogues sur l'amour*, de Léon Hébreu, ont été publiés à Rome en 1535, traduits de l'italien en français notamment par Denys Sauvage et Pontus de Tyard.

2. *Dialogues d'amour*, trad. Du Parc (*La phil. d'amour* de M. Léon Hébreu, Paris, 1577), p. 90.

3. p. 285.

elle est l'idée, en Dieu, d'un corps déterminé ; elle procède donc de l'existence réelle de ce corps, elle tire son origine de lui, elle dépend de lui seul. S'il se dissout, elle s'anéantit[1]. Dans le cinquième livre de l'*Éthique*, Spinoza, complétant la première proposition, attribue l'*éternité*, non tout à fait, dans tous les sens, à l'individu physiologique, mais à l'idée du corps particulier. Comme toutes choses, notre corps a deux façons d'être réel : il l'est dans la durée, il l'est aussi dans l'éternel, où son essence ne diffère pas de l'idée que nous en avons. Cette connaissance, que Spinoza appelle « du troisième genre »[2], dépasse toutes les autres ; elle est accompagnée d'une pure délectation, d'une béatitude incomparable que les théologiens nomment l'état de gloire et qui provient alors de notre intime communion avec l'infini de Dieu. Cet amour intellectuel, en effet, efface toute distinction entre Dieu et nous. L'Éternel nous absorbe en son essence[3]. — Chassons donc de la morale l'image surannée du Temps impliquant un passé et un avenir, offrant un fondement à la crainte ou au calcul. C'est de ce résidu imaginatif que sortent les vieilles métaphores de lutte et de récompense, de dette et de paiement, d'offense à Dieu et de réparation. Également vains le repentir et l'espérance ! Puéril anthropomorphisme que de considérer Dieu comme attristé par certaines de nos actions et enclin à se venger ! Ce qui importe avant tout, c'est la richesse de l'essence se mêlant de plus en plus, par l'amour, à l'infinité divine. La longueur de l'existence est chose absolument différente et, d'ailleurs, peu digne d'intéresser quiconque refuse de se contenter d'une durée interminable qui ressemblerait à celle de la pierre brute. Que si l'on est incapable de se hausser à cette abnégation métaphysique, ce n'est pas une raison suffisante pour renoncer aux biens certains, aux profondes joies que procurent le courage, la générosité, la charité, les vertus de tout ordre, même religieux, qui, dans le 4e livre de l'*Éthique*, se groupent pour constituer le programme très noble d'un stoïcisme chrétien[4].

1. *Eth.*, part. II, pr. 11 scol. ; part. V, pr. 21.
2. Part. V, pr. 22, 24, 28.
3. Pr. 28, 31 sc., 36 sc., 32, 33 sc., 34 cor.
4. Pr. 41, Couchoud, p. 242-247.

Pratiquer cette morale, un peu réduite par rapport à celle du philosophe intégral, mais très suffisante, c'est encore le plus sûr moyen d'atteindre au bonheur qui résulte de l'accord avec notre nature. Cependant (il est curieux de le noter), par deux fois, Spinoza reconnaît une sorte de survivance qui fait songer à l'immortalité partielle du péripatétisme, — soit qu'il paraisse se référer à la théorie de « l'intellect en acte » transmise par l'averroïsme [1], soit qu'il garde encore comme une trace de la doctrine de la « transmigration » [2], recueillie peut-être dans la théosophie de Léon Hébreu ou dans les réminiscences, à la fois pythagoriciennes et néo-platoniciennes, de Giordano Bruno. — Tout compte fait, le point capital pour Spinoza, c'est l'affirmation d'une intuition immédiate de l'absolu, laquelle s'accomplit sous la forme de l'éternité. Indépendante des sens, de l'imagination et de la mémoire, qui n'ont d'autre objet que le changement, cette intuition engendre dans l'âme enfin affranchie des misères de la vie présente, et contemplant directement le Parfait, une sérénité ineffable dont jouissent avec plus de plénitude celles qui justement, parmi les âmes, ont maintenu, sur le peuple confus des images et des passions, le règne souverain de la raison.

Le bien que désire pour lui-même tout homme vertueux, il le désirera également pour les autres hommes, avec d'autant plus de force qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu. L'amour de Dieu, tendant à réunir tous les hommes en une seule famille par le seul fait que convergent vers lui leurs élans effectifs et leur adoration réfléchie, est en même temps le principe de la morale et de la société, le fondement de toutes les institutions religieuses qui, du reste, peuvent affecter les formes les plus diverses [3]. Cette loi de l'amour divin qui entraîne l'amour de ses semblables a pour caractères et pour avantages d'être universelle, de se révéler et de s'établir elle-

1. Pr. 34 cor., 38 sc. Et aussi : *Moré Neb.*, I, p. 328, cité par O. Hamelin, *Année phil.*, 1900.

2. Pr. 39 corol. (il a retranché de l'*Ethique* certaines considérations sur cette « transmigration »).

3. Part. III, pr. 31 et corol.; part. IV, pr. 36 et 37. App. de la 4e partie, c. IV, XII et XV; part. V, pr. 20. *Traité th.-pol.*, c. XII.

même sans s'appuyer sur des récits historiques ou des traditions, de réclamer non des cérémonies plus ou moins symboliques, mais des œuvres conscientes, enfin de faire naître une félicité sans égale qui est la récompense naturelle d'une âme docile à sa destinée [1]. L'auteur du *Traité théologico-politique* va donc juger très librement et d'un point de vue relatif la révélation proprement dite, les prophéties, les miracles, les mystères, le culte, etc. Faut-il le regarder comme un ennemi déclaré de toute religion ? A-t-il mérité le qualificatif d'athée contre lequel, d'ailleurs, il a protesté avec véhémence [2] ? Nullement, si on laisse aux mots leur véritable sens. Spinoza, comme tous les sages, n'a eu que le tort de demeurer au-dessus des partis et de vouloir synthétiser en un tout rationnel les éléments de vérité qu'il découvrait dans chaque école ou chaque confession. Nous n'avons pas à faire ici l'analyse complète de cet ouvrage ; nous nous bornerons à marquer certaines idées ou certaines formules qui portent l'empreinte non seulement de la cabale, mais encore et surtout de l'averroïsme. Aussi bien, quelle qu'en soit la source, prises en bloc et envisagées dans le feu des polémiques par des esprits un peu superficiels, elles devaient exciter les mêmes défiances que certaines théories déjà signalées chez les averroïstes padouans et avec lesquelles, d'une façon générale, elles coïncidaient.

Dans sa préface, Spinoza, d'accord avec Lucrèce, déclare que la cause et l'aliment de la superstition, c'est la crainte des forces inconnues. Il ajoute que le grand secret du régime monarchique et son intérêt principal, c'est de tromper les hommes et de colorer du beau nom de religion la crainte où il faut les tenir asservis, « de telle manière qu'ils croient combattre pour leur salut en combattant pour leur esclavage ». Indigné par les violences qu'entraînent les guerres de religion, il affirme qu'il devient impossible de distinguer un chrétien d'un turc, d'un juif ou d'un païen, si l'on néglige les différences de vêtements ou de rites, et si l'on observe seulement la conduite pratique. Les abus sont entrés dans l'Église, où

1. *Tr. th.-pol.*, c. IV, t. II, p. 76 et sq., Saisset.
2. Cf. *Lettre à J. Oosten*. Couchoud, p. 279-280.

s'étalent l'orgueil, l'ambition, la convoitise. Et Spinoza de résumer ainsi ses intentions : « Ayant donc considéré toutes ces choses ensemble, savoir, que la lumière naturelle est non seulement méprisée, mais que plusieurs la condamnent comme source de l'impiété, que des fictions humaines passent pour des révélations divines, et la crédulité pour la foi, enfin, que les controverses des philosophes soulèvent dans l'Église comme dans l'État les passions les plus ardentes, j'ai formé le dessein d'instituer un examen nouveau de l'Écriture et de l'accomplir d'un esprit libre et sans préjugés, en ayant soin de ne rien affirmer, de ne rien reconnaître comme la doctrine sacrée que ce que l'Écriture elle-même m'enseignerait très clairement. Je me suis formé, à l'aide de cette règle, une méthode pour l'interprétation des livres sacrés, et une fois en possession de cette méthode, je me suis proposé cette première question : qu'est-ce que la prophétie ? comment Dieu s'est-il révélé aux prophètes ? pourquoi Dieu les a-t-il choisis ? est-ce parce qu'ils avaient de sublimes idées de Dieu et de la nature ou seulement à cause de leur piété ?... »

En son essence, la révélation ou prophétie, fondement de toutes les religions positives, n'est pas une connaissance divine ; autrement, la raison qui, comme le montre saint Jean, est une manifestation directe de la pensée de Dieu dans l'âme des hommes, serait, elle aussi, une révélation. Les révélateurs ou prophètes ne diffèrent des autres hommes que par une extraordinaire puissance d'imagination [1]. De là vient qu'ils ont toujours perçu et enseigné toutes choses par images et paraboles [2]. Sincères, vertueux et pieux, ils ont, bien souvent, fait preuve d'une intelligence très médiocre, au point de ne plus comprendre, ce qui fut le cas de Zacharie et de Daniel, les révélations qu'ils étaient censés traduire [3]. En s'appuyant sur la Bible, Spinoza prétend que toute nation a eu ses prophètes, également inspirés, également respectables [4]. Il ne faudrait pas beaucoup prier Spinoza pour qu'il range Mahomet parmi les

1. C. II. Cf. le commencement des *Eroici furori* de Bruno.
2. Saisset, p. 33.
3. *Ibid.*, p. 41.
4. P. 62 et le c. III tout entier.

vrais prophètes, sans d'ailleurs le mettre sur la même ligne que Jésus-Christ. Car, ce que les prophètes saisissaient par l'imagination et dans un signe matériel, Jésus-Christ le voyait immédiatement en Dieu. « Dieu se manifeste aux apôtres par l'âme de Jésus-Christ comme il avait fait à Moïse par une voix aérienne ; et c'est pourquoi l'on peut dire que la voix du Christ, comme celle qu'entendait Moïse, était la voix même de Dieu. On peut dire aussi, dans ce même sens, que la sagesse de Dieu s'est revêtue de notre nature dans la personne du Christ, et que celui-ci a été la voix du salut [1]... Sans cette sagesse, nul n'est capable de parvenir à l'état de béatitude, puisqu'elle seule nous enseigne à discerner le vrai et le faux, le bien et le mal. » C'est dans cette mesure que le Christ est réellement le fils de Dieu. Mais Spinoza se refuse à admettre, « avec certaines églises, que Dieu ait revêtu la nature humaine ; pareille affirmation est aussi absurde que celle qui consisterait à dire qu'un cercle a revêtu la nature d'un carré [2]. » On voit dans quelle acception symbolique Spinoza interprète les paroles fameuses : « Je suis le Temple du Seigneur... Le Verbe s'est fait chair. » Plus brutalement que le mystère de l'Incarnation, Spinoza repousse celui de l'Eucharistie : « Il faut, écrit-il à Albert Burgh, que votre esprit ait été fasciné puisque vous croyez maintenant que le Dieu suprême et éternel devient la pâture de votre corps et séjourne dans vos entrailles [3]. » Quant au mystère du péché originel et à celui de la résurrection du Christ, il cherche, du moins, à les expliquer. Il voit dans la chute d'Adam et dans la rédemption, rendue nécessaire par le péché, une sorte de mythe signifiant que l'homme perd sa liberté quand il s'abaisse aux choses terrestres, et qu'il ne recouvre ce bien inestimable que grâce à l'esprit du Christ, c'est-à-dire, par l'idée de Dieu, qui, seule, crée en nous la liberté [4]. S'il prend au pied de la lettre la passion, la mort et l'ensevelissement du Christ, il ne croit qu'à une résurrection toute spirituelle représentant le pas-

1. p. 23.
2. *Traité*, p. 23. *Lettres à Oldenburg*, p. 367-373, t. III, Saisset.
3. *Lettre à Albert Burgh*, t. III, p. 454.
4. *Eth.*, part. 4, schol. de la Prop., 68. *Lettre 23 à Oldenburg*, p. 375.

sage de la vie à une éternité qu'avait bien méritée l'inégalable sainteté de Jésus.

Peu importe, d'ailleurs, l'interprétation que l'on donne aux mystères, pourvu qu'elle induise à la piété. L'âme religieuse a besoin non pas de notions spéculatives, mais de directions pratiques. « On ne trouve dans l'Écriture aucun des attributs de Dieu [1]. Les personnes qui se piquent d'y découvrir une profonde métaphysique ne font que reproduire ingénument des idées d'Aristote ou de Platon [2]. En tout cas, tout l'enseignement qu'on en peut extraire se ramène à ceci : obéir à Dieu consiste à aimer les hommes. La vie d'amour est l'unique règle de la foi chrétienne. Avoir la foi, c'est savoir sur Dieu ce qu'on n'en peut ignorer sans perdre tout sentiment d'amour. La foi ne porte pas sur des attributs démontrables de Dieu. Est-il feu, esprit, lumière, pensée ? Comment est-il partout ? Sommes-nous libres ou déterminés ? La récompense de nos actes est-elle naturelle ou surnaturelle ? Sur toutes ces questions, chacun peut, à l'exemple des livres saints eux-mêmes, se tromper pieusement, sans aucun mal. Les dogmes secondaires ne sont que des moyens d'édification que chacun a le droit d'adapter à la taille de son esprit, et qui ne doivent pas s'imposer comme des vérités absolues, au risque de dresser les hommes les uns contre les autres. On se bornera donc à un minimum de croyances postulées en quelque sorte par la vie chrétienne. Les fidèles ne peuvent pas accuser les philosophes d'impiété ; les philosophes ne peuvent pas accuser les fidèles d'absurdité. Une opinion prise en soi, et sans rapport à la pratique, ne peut avoir ni piété, ni impiété : n'est hérétique que ce qui porte à la rébellion, aux disputes et à la haine. — Et, d'autre part, une croyance n'est pas absurde, qui est un soutien de la vie morale. Croyez mille vérités : si votre vie est mauvaise, vous serez damné. Croyez mille erreurs : si votre vie est chrétienne, vous serez sauvé [3].

1. *Lettre à Blyenbergh*, t. III, Saisset, p. 409.
2. *Traité*, c. VII.
3. On dira simplement qu'il y a un Père qui aime la justice et la charité. On y ajoutera, par exemple, qu'il est unique, qu'il est présent partout, qu'il a sur toute chose une autorité suprême, que le culte qu'on lui

Le principe propre de la révélation est que l'obéissance, à elle seule, peut sauver les hommes. Sans lui, nous douterions du salut de presque tout le genre humain. Spinoza s'attache à cette révélation pour des raisons morales : « Ce qui a été confirmé par le témoignage de tant d'hommes inspirés, ce qui est une source de consolation pour les humbles, ce qui procure de grands biens à la société, ce que nous pouvons croire sans aucun risque intellectuel, il y aurait folie à le rejeter par ce seule prétexte que cela ne peut être démontré mathématiquement » (p. 267). Allons au fond des choses. Il n'y a pas deux lois, l'une pour les philosophes, l'autre pour le peuple. Il n'y a que deux points de vue, ou, selon l'expression que nous connaissons, deux modes de connaissance. Le précepte : « Aimez Dieu » est loi pour le peuple, vérité éternelle pour l'homme qui pense et qui, par là, reçoit immédiatement cette révélation de Dieu. Jésus, en enseignant les choses révélées, non comme des lois, mais comme des vérités éternelles, a délivré les hommes de la servitude de la loi, et, en même temps, a établi la loi plus profondément dans leur cœur (p. 121-125). La façon la plus parfaite d'obéir à la loi est de s'élever au-dessus d'elle. Il y a un état supérieur de l'âme où la loi même n'apparaît plus que comme un moyen. « Celui qui possède la charité, la joie, la patience, la douceur, la bonté, la foi, la mansuétude, la continence, peut se dire vraiment rempli du Saint-Esprit » (p. 142, 268).

Sur l'interprétation allégorique des dogmes, sur les deux plans de la philosophie et de la foi, non moins que sur des points très importants de son système métaphysique, Spinoza, qu'il en ait eu conscience ou non, s'accorde donc soit avec Bruno, soit avec les averroïstes italiens. On sait que son livre fit scandale. La tradition se conserva longtemps dans les universités allemandes de le réfuter tant bien que mal ; après la

doit ne consiste qu'en l'amour du prochain, que ceux qui vivent ainsi sont sauvés, que les péchés sont remis à ceux qui se repentent (p. 255-256) : toutes vérités qu'il n'est pas besoin de savoir par la raison, mais d'éprouver par la pratique.

Ce petit nombre de dogmes fondamentaux ne peut pas être laissé à l'arbitraire.

publication de l'*Éthique*, on devait accuser Spinoza d'athéisme, en attendant que le mot de panthéisme fût mis en vogue. L'auteur du *Traité théologico-politique* fut rapproché de Jacob Boëhme par Herwegh, de Hobbes et de Cherbury par Kortholt, des cabalistes par Wachter, des déistes par Velthuysen [1]. Contre lui se liguèrent les voétiens, les coccéiens, les labadistes, les luthériens, les catholiques, les juifs (Orobio de Castro) et même les exégètes les plus libres, comme Richard Simon, et un hôte des « Collégiens » de Rijnsburg, le P. Poiret [2]. Toutes proportions gardées, Bruno n'avait-il pas vu se lever contre lui une coalition analogue?

Dans le *Traité politique*, qui complète le précédent, Spinoza fait-il preuve de quelques affinités avec Machiavel, — bien qu'*a priori*, le rôle qu'il a joué dans sa patrie incite à supposer de sa part un instinctif éloignement à l'égard de maximes du *Prince*? L'origine des discordes qui agitent les empires, c'est souvent, dit-il, l'empiétement de l'autorité religieuse sur celle de l'État, lequel devrait, au contraire, la régler et la surveiller. Quelle est donc la nature de l'État, quel est le fondement de la souveraineté, quels sont les droits, les devoirs et les garanties des citoyens, quelle est la valeur des diverses formes de gouvernement [3]? Tout d'abord, Spinoza manifeste son dédain à l'égard des utopistes qui, négligeant l'observation du milieu humain, bâtissent des chimères : il songe, sans doute, à Thomas Morus et à Campanella (*Traité pol.*, c. I, art. 1, p. 337, t. II, Saisset). Puis, il consacre quelques phrases assez indul-

1. Gust. Herwegh, *Tr. quo... Böhmii naturalismum et spinozismum eruit*, Leipzig, 1709. Ch. Kortholdt, *De tribus impostoribus magnis*, Kiel, 1680. (Cf. Leibniz, *Gerh.*, I, 34.) Wachter, *De recondita Hebræorum philosophia*, 1706. Velthuysen (van Vloten, *Lett. 42*, p. 336). Cf. Leibniz, *Op. théol.*, éd. Dutens, I, p. 690.

2. Saldenus, *Otia Theol.*, 1684. Salom. van Til., *Het voorhof der Heidenen...*, 1696. Yvon, *Impietas convicta*, 1681. Spitzelius, *Infelix litterator*, 1675. Huet, *De concordia rationis et fidei*, Paris, 1690. Le P. Lami, *Le nouvel athéisme renversé*, Paris, 1696. Orobio de Castro, *Certamen philosophicum*, 1684. Richard Simon, *L'inspiration des Livres sacrés*, 1687. P. Poiret, *Fondamenta atheismi eversa*, 1685.

3. Cf. sur ces questions : *Tr. theol.-pol.*, c. XVI, p. 251 et sq., t. II. *Tr. pol.*, c. II, art. 14. *Tr. theol.-pol.*, c. XVI, p. 254, t. II. *Tr. pol.*, c. VII, art. 16 ; c. III, art. 8 et 9 ; c. IV, art. 4 ; c. V, art. 4 ; c. VI, art. 4 et 6. *Tr. theol.-pol.*, c. XX.

gentes à Machiavel qui, à ses yeux, représente l'école des empiriques. Ceux-ci, du moins, ne se nourrissent pas d'illusions ! Leur tort serait de ne point saisir, sous la multiplicité des événements où semblent se jouer les caprices du hasard, un ordre caché, aussi inflexible que celui de la géométrie. Ils ont des vues trop « fragmentaires ». « Pour moi, dit Spinoza, lorsque j'ai résolu d'appliquer mon esprit à la politique, mon dessin n'a pas été de rien découvrir de nouveau ni d'extraordinaire, mais seulement de démontrer par des raisons certaines, ou, en d'autres termes, de déduire de la condition même du genre humain un certain nombre de principes parfaitement d'accord avec l'expérience ; et pour porter dans cet ordre de recherches la même liberté d'esprit dont on use en mathématiques, je me suis soigneusement abstenu de tourner en dérision les actions humaines, de les prendre en pitié ou en haine ; je n'ai voulu que les comprendre. » (*Tr. pol.*, c. 1, art. 4, p. 339, t. II.) *Spinoza possède dans sa bibliothèque deux exemplaires de Machiavel*, l'un en italien, l'autre en latin. Voici en quels termes il apprécie l'ouvrage le plus célèbre du Secrétaire florentin : « Quels sont pour un prince animé de la seule passion de dominer les moyens de conserver et d'affermir son gouvernement, c'est ce qu'a montré fort au long le très pénétrant Machiavel ; mais à quelle fin a-t-il écrit son livre ? voilà qui ne se découvre pas assez clairement. S'il a eu un but honnête, comme on doit le croire d'un homme sage, il a voulu apparemment faire voir quelle est l'imprudence de ceux qui s'efforcent de supprimer un tyran, alors qu'il est impossible de supprimer les causes qui ont fait le tyran, ces causes elles-mêmes devenant d'autant plus puissantes qu'on donne au tyran de plus grands motifs d'avoir peur. C'est là ce qui arrive quand une multitude prétend faire un exemple, et se réjouit d'un régicide comme d'une bonne action. Machiavel a peut-être voulu montrer combien une multitude libre doit se donner de garde de confier exclusivement son salut à un seul homme, lequel, à moins d'être plein de vanité et de se croire capable de plaire à tout le monde, doit redouter chaque jour des embûches, ce qui l'oblige de veiller à sa propre sécurité, et d'être plus occupé à tendre des pièges à la

multitude qu'à prendre soin de ses intérêts. J'incline d'autant plus à interpréter ainsi la pensée de cet habile homme qu'il a toujours été pour la liberté et a donné sur les moyens de la défendre les conseils les plus salutaires. » (*Traité politique*, c. v, art. 7.) Il acceptera donc et fera « siennes » quelques idées de l'auteur du *Prince*, en les éclairant, en les enchaînant par des notions générales déduites de notre condition même, par l'étude des « propriétés » constantes de notre nature. — Mais, dans l'ensemble, comme on va le constater, il se séparera plutôt de Machiavel, non moins que de Hobbes, — étant préservé de tout positivisme brutal par ses tendances métaphysiques, dont nous avons marqué le caractère.

Dieu, l'être universel, a droit sur toutes choses, puisque rien n'existe en dehors de son être et de sa puissance. Mais, tout être particulier étant comme un fragment de Dieu, sa puissance est un fragment de la puissance divine. Il jouit donc d'un droit proportionnel à sa puissance. Les hommes, malheureusement, loin d'être conduits par les conseils de la raison, sont dominés par leurs passions ; ils obéissent à l'envie, à la rancune, au fanatisme ; ils s'ingénient à s'opprimer les uns les autres. L'état de nature est un état de guerre qui détruit toute sécurité. D'autre part, ces ennemis nés ne peuvent se passer les uns des autres, la société étant la condition et le cadre de toute culture et de tout progrès intellectuel ou économique. Ils ont compris qu'il était nécessaire de s'entendre mutuellement, de faire taire les appétits individuels pour se conformer à la volonté générale. Chacun a résigné son droit primitif entre les mains de ce personnage symbolique et collectif qu'est l'État qui, d'ailleurs, ne supprime pas le droit naturel, mais le transpose en vue de l'intérêt commun. C'est l'État, en effet, qui garantit la justice et la propriété, qui enferme l'activité et les prétentions de chacun dans les limites permises.

Cependant, il convient de ne pas exagérer son omnipotence : les citoyens, s'ils abdiquent leurs droits civiques en faveur de l'État, ne sauraient abdiquer ce qui fait le fond de la nature humaine, par exemple, la faculté de juger, les instinctives répulsions d'une conscience morale, le souci de la conser-

vation personnelle. L'État, qui est un principe de respect et de crainte, ne doit pas se mettre en contradiction avec sa propre essence en compromettant la majesté du pouvoir, en violant les lois qu'il a lui-même établies, en défiant par des décrets iniques l'indignation des citoyens, en ne méritant plus leur adhésion expresse ou tacite. Il n'est donc infaillible qu'autant qu'il demeure d'accord avec la raison. Il n'est donc utile qu'autant qu'il protège la sécurité générale. Monarchie, aristocratie, démocratie, chaque forme politique a ses partisans et dépend le plus souvent du temps, du lieu, des circonstances. La meilleure monarchie, aux yeux de Spinoza, c'est la monarchie tempérée ; l'absolutisme n'engendre qu'une paix trompeuse qui ressemble fort à l'inertie silencieuse de l'esclavage ; il est fréquemment vicié par l'influence prépondérante des conseillers, des amis, des gouverneurs qui suppléent à l'insuffisance du souverain et qui à cette monarchie factice substituent une aristocratie déguisée. Combien préférable serait une monarchie pondérée où entre le peuple et le roi fonctionnerait un grand conseil à la fois législatif et exécutif, dont les membres seraient choisis par le souverain sur une liste de candidats désignés par les familles, et nommeraient à leur tour les membres d'un second conseil investi du pouvoir judiciaire ! Quant au meilleur type de gouvernement aristocratique, Spinoza le trace avec une précision si minutieuse et en un sens si scrupuleuse, qu'il serait trop long d'indiquer la série d'assemblées, émanées les unes des autres, que le philosophe croit, en ce cas, indispensables à la bonne marche des affaires. Les sympathies de Spinoza l'inclinent ostensiblement vers une démocratie non moins tempérée et dont il n'a pu malheureusement achever l'esquisse. La liberté de conscience est particulièrement chère (il importe de le remarquer) à cet adversaire presque violent de l'esprit théocratique qui, à plusieurs reprises, a donné mission à l'État de surveiller le culte et toutes les manifestations extérieures de la religion. Selon lui, il ne faut pas confondre deux sphères très distinctes : celle des actes qui, seule, tombe sous la prise des lois, et celle des opinions qui y échappe ; à moins que, transgressant ouvertement le pacte social, ces opinions ne se

traduisent en gestes séditieux. La fin dernière de l'État n'est pas de transformer les citoyens en automates; c'est d'assurer, dans la tranquillité et la liberté, leur développement physique et spirituel. La persécution, l'exil, l'échafaud, tous les moyens dont use l'intolérance pour effrayer ou punir les penseurs indépendants, tournent à sa propre honte.

Pendant un certain temps, Leibniz éprouva une forte inclination pour « la secte des Spinozistes [1] ». Durant son séjour à Paris, il put s'entretenir avec Tschirnhausen, des doctrines du philosophe hollandais auquel, quatre ans plus tard, il devait rendre visite, et qui, comme nous l'indiquerons brièvement, exerça sur lui une influence bien plus profonde que Leibniz lui-même n'était disposé à l'avouer [2]. De bonne heure, son but fut de démontrer que l'enchaînement mécanique de la nature, bien loin d'exclure la notion d'une divine Providence, l'implique absolument. Nous en trouvons le témoignage dans son petit traité : *Confessio naturæ contra atheistas*, et dans les lettres à son professeur Jacob Thomasius qui datent des années 1668 et 1669. Nous possédons des gloses et des extraits de Leibniz, concernant la première lecture qu'il fit de l'*Éthique* de Spinoza. Sur trois points, il présente immédiatement des objections caractéristiques. Ces trois points sont la cinquième proposition du premier livre, d'après laquelle il ne peut y avoir qu'une seule substance [3], —

1. Cf. ses propres déclarations dans les *Nouveaux Essais*.

2. L. Stein, *Leibniz und Spinoza*. Berlin, 1890 (surtout les chapitres I et IV). Ed. Dilmann, *Neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre*, Leipzig, 1891.

3. Leibniz se refusait de faire cette synthèse : « Il y a une infinité de créatures dans la moindre parcelle de la matière, mais l'Univers ne peut pas être considéré comme un Animal, ou comme une Substance. » *Théod.*, § 195 (Leibniz rapproche ainsi la théorie de l'unique Animal de la théorie de l'unique Substance). — « Comme un étang peut fort bien être plein de poissons, ou autres corps organiques, *quoiqu'il ne soit pas lui-même un animal ou corps organique* mais seulement une masse qui les contient. » (*Théod.*, Préf. — Gehr., p. 44). — Pascal, au contraire, avait adopté, en matière religieuse, une vue analogue à celle de Spinoza. Il considérait les chrétiens comme les organes vivants, les « membres pensants » d'un même individu, Jésus-Christ, et il voyait en cela tout le propre de la *morale* chrétienne (cf. dans la copie A, la liasse « morale chrét. », qui est à peu près rassemblée dans l'édition Brunschvicg, 473-484).

la théorie de l'*Éthique* qui semble refuser à la nature *naturante* intelligence et volonté (II, 31), — l'appendice du premier livre, avec la célèbre polémique contre les causes finales. — En 1680, Leibniz soutient qu'exister à titre de substance et être actif, c'est une seule et même chose ; que, du reste, toute force ou toute tendance est activité. Dans ces propositions, il croit découvrir la possibilité de concilier la téléologie et le mécanisme, en admettant que les forces constituant la nature intime des êtres et persistant sous tous les changements émanent de l'essence divine et agissent en vue de fins utiles ; si bien que l'ordre régi par les lois révèle précisément la finalité [1]. Leibniz, dans le *Petit Discours de Métaphysique*

Cf. aussi ce que dit Bayle (*Dict.* art. *Spinoza*). « Il est impossible que l'univers soit une substance unique, — parce que l'analyse des phénomènes de l'univers s'oppose à cette affirmation : — La notion de l'étendue est conçue très distinctement par notre esprit comme celle de parties extérieures les unes aux autres. La matière est en fait le théâtre de tous les changements, corruptions, générations; c'est, en un mot, l'être le plus incompatible avec l'immutabilité de Dieu. Enfin, si toutes les modalités de la pensée devaient s'affirmer d'une substance unique, de Dieu, il faudrait dire qu'au même instant Dieu veut et ne veut pas, aime et n'aime pas : ce qui est contraire au principe de contradiction.

Bref, l'expérience tout entière du monde est inconciliable avec le système de l'Unité de substance. »

Et ces lignes piquantes, qui constituent un aveu à retenir : « On ne veut être spinoziste qu'à cause qu'on croit qu'il a renversé de fond en comble le système des philosophes chrétiens, et l'existence d'un Dieu immatériel et gouvernant toutes choses avec une souveraine liberté. » (*Ibid.*)

1. Un fragment récemment publié de Leibniz exprime d'une manière instructive la *relation entre sa théorie de l'âme et du corps, sa théorie de la téléologie et du mécanisme, et sa théorie de Dieu et du monde* : Anima quomodo agat in còrpus. Ut deus in mundum : id est non per modum miraculi, sed per mechanicas leges; itaque, si per impossibile tollerentur mentes, at manerent leges naturæ, eadem furent ac si essent mentes et libri etiam scriberentur legerenturque a machinis humanis nihil intelligentibus. Verum sciendum est, hoc esse impossibile, ut tollantur mentes salvis legibus mechanicis. Nam leges mechanicæ generales sunt voluntatis divinæ decreta, et leges mechanicæ speciales in unoquo que corpore (quæ ex generalibus sequuntur) sunt decreta, animæ sive formæ ejus, contendentis ad bonum unum sive ad perfectionem... Omnia in tota natura demonstrari possunt tum per causas finales, tum per causas efficientes. Natura nihil facit frustra ; natura agit per vias brevissimas, modo sint regulares. » (E. Bedemann : *Die Leibniz Handschriften der kgl. öffentlichen Bibliothek zu Hannover*. Hannover und Leipzig, 1895, p. 89.

(1685), affirme l'*individualité* de ces substances, qu'il conçoit par analogie avec les âmes des hommes et des animaux. Chaque être est un monde en petit, un microcosme, en tant qu'il exprime l'univers par une des faces, possibles en nombre infini, sous lesquelles cet univers se peut contempler dans la pensée divine. Existant en vertu d'un rayonnement spécial de la force suprême, il se développe selon ses lois internes et sa propre « formule ». En raison de la communauté d'origine et d'une sorte de plan préétabli, ce développement individuel s'harmonise avec celui de tous les autres êtres. Ainsi, l'ordre total n'est jamais rompu, quels que soient les accidents apparents qui nous frappent. Leibniz insiste sur ce fait que la production des monades par « fulguration » s'opère d'une manière continuelle. (*Disc.*, §§ 14, 32; *Monadologie*, § 47.) Pour lui, la matière n'est qu'un phénomène par lequel ce qui, dans l'intérieur des monades, est concentré, combiné en unité, apparaît à nos sens comme une diversité étendue. C'est seulement en 1696 qu'il emploie le terme de monade, — ce qui, d'ailleurs, importe peu, car, bien antérieurement à cette date, il avait conçu et même tracé toutes les grandes lignes de son système. A-t-il emprunté ce terme au chimiste Van Helmont ? L'a-t-il recueilli chez Bruno [1], bien qu'après avoir parcouru le *Del Infinito*, il ait, dans une lettre à Lacroze, traité le philosophe transalpin avec quelque mépris ? Est-il remonté jusqu'à Plotin, jusqu'à ce néo-platonisme dont il est, à coup sûr, plus voisin encore que Spinoza ? Il est malaisé de trancher la question. En tout cas, il est curieux de rencontrer chez ce penseur éclectique et souple, l'un de ceux que le spiritualisme orthodoxe a le plus exploités, après saint Thomas d'Aquin, beaucoup d'idées qui font songer au martyr du Campo di Fiori.

A la critique de Bayle, Leibniz oppose son optimisme. Il fait précéder ses *Essais de Théodicée* d'un discours *De la conformité de la foi avec la raison* (1710). Ce grave problème, observe-t-il, s'est déjà posé dans la primitive Église et n'a cessé d'être débattu ; parmi ceux qui ont tenté de le résoudre,

1. Cf. Hansch, *Princ. phil. Leibniz*, 1728, thèse IX, XXI, LXXI.

il nomme saint Augustin, Boëce, Cassiodore, saint Jean Damascène, Bède, Alcuin, saint Anselme, les scolastiques [1]

1. Sur les scolastiques en général, cf. Leibniz, Epist. ad Bierlingium *Nouveaux Essais*, p. 397, et ces passages où il traite aussi des Pères : « *Utilité de l'étude des anciens philosophes et des scolastiques*, t. V, p. 13. 3e Lettre à M. Remond de Montmort. — « La vérité est plus répandue qu'on ne pense ; mais elle est très souvent fardée, et très souvent aussi enveloppée, et même affoiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de vérité dans les anciens, ou pour parler plus généralement, dans les *antérieurs*, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine, et la lumière des ténèbres ; et ce seroit en effet *perennis quædam Philosophia*. On peut même dire qu'on y remarqueroit quelque progrès dans les connoissances. Les Orientaux ont de belles et de grandes idées de la divinité. Les Grecs y ont ajouté le raisonnement et une forme de science. Les Pères de l'Église ont rejeté ce qu'il y avait de mauvais dans la philosophie des Grecs ; mais les Scolastiques ont tâché d'employer utilement pour le Christianisme, ce qu'il y avoit de passable dans la philosophie des païens. J'ai dit souvent, *aurum latere in stercore illo Scholastico barbariei*; et je souhaiterois qu'on pût trouver quelque habile homme versé dans cette philosophie hibernoise et espagnole, qui eût de l'inclination et de la capacité pour en tirer le bon. Je suis sûr qu'il trouverait sa peine payée par plusieurs belles et importantes vérités. Il y a eu autrefois un Suisse, qui avoit mathématisé dans la Scolastique ; ses ouvrages sont peu connus ; mais ce que j'ai vu m'a paru profond et considérable.

« *Doctrine des anciens Pères sur la Divinité de Jésus-Christ*, t. V, p. 482. 2e Lettre à M. Veissiere la Croze. — « Il semble que le Concile de Nicée n'a fait qu'établir par ses décisions une doctrine qui était déjà régnante dans l'Église. Il est vrai qu'il y a des passages des Pères antérieurs dont les expressions n'étaient pas assez justes ; mais c'est qu'on n'avoit pas encore fixé les phrases, et souvent on ne les a pas bien entendues. Il semble que quelques Pères, surtout les platoniciens, ont conçu deux filiations dans le Messie avant qu'il ait été né de la Sainte Vierge Marie : celle qui le fait fils unique en tant qu'il est éternel dans la divinité, et celle qui le rend l'aîné des créatures, distinguant et séparant τὸν μονογενῆ ἀπὸ τοῦ πρωτοτόκου τῆς κτίσεως, et concevant que, dès le commencement des choses, le Verbe éternel a été revêtu d'une nature créée la plus noble de toutes, qui le rendoit l'instrument de la divinité dans la production et la direction des autres natures ; ce qui paroît conforme à la doctrine de la préexistence des ames, enseignée par Origène et par quelques autres Pères, où celle du Messie devoit tenir le premier lieu : comme il paroît aussi que c'étoit l'idée que les anciens Juifs cabalistes avoient de leur Adam Kadmon. Les Ariens n'ont gardé que cette seconde filiation, et ont oublié la première ; et quelques-uns des Pères ont paru les favoriser, en opposant le Fils à l'Eternel, en tant qu'ils considéroient le Fils par rapport à cette primogéniture d'entre les créatures qu'ils se figuroient. Mais ils ne lui refusoient point pour cela ce qu'il avoit avant la création, en tant que Fils unique et consubstantiel. Quant au Dialogue de Philo-

qui utilisèrent Aristote et les Arabes. Il mentionne les averroïstes italiens du XVIe siècle, avec leur double point de vue sur l'immortalité de l'âme ; il cite particulièrement Pomponace, Cremonini, Césalpin, Bérigard ; à ce propos, il se réfère surtout aux ouvrages et aux lettres de Gabriel Naudé. Il rappelle enfin les décisions du concile de Latran, condamnant le divorce de la foi et de la raison. Pour répliquer à Bayle, il cherche à montrer comment la croyance d'après laquelle le monde a son origine dans un être qui est toute puissance, toute bonté et toute sagesse (l'ottimo efficiente de Bruno), peut se concilier avec l'expérience du monde physique et moral. A la distinction entre ce qui est *au-dessus* de la raison et ce qui la *contredit*, il relie celle qu'il a déjà établie entre les « vérités éternelles », qui se fondent sur le principe d'identité, et les « vérités de fait », qui relèvent du principe de raison suffisante. Or, l'harmonie des monades et l'enchaînement régulier des phénomènes du Cosmos ne s'expliquent que par un être absolu qui a créé l'univers suivant un choix raisonnable. Tout ce qui est individuel en soi est contingent. Nous ne parvenons à clore la série des causes, à satisfaire entièrement au principe de raison suffisante qu'en remontant à une cause première. Dieu, contemplant dans sa pensée éternelle les images des mondes entre lesquels il avait à opter, a certainement créé le meilleur des mondes possibles, ce qui ne veut pas dire un monde parfait. De cette imperfection, de cette limitation métaphysique naissent la souffrance et le péché. Au surplus, loin de s'hypnotiser sur les détails des vies éphémères et sur la minime partie de l'univers qu'englobe la connaissance humaine, il convient de s'en remettre aux desseins de la Providence qui embrasse le Tout, et qui s'est principalement occupée d'assurer l'unité symphonique de la création. La douleur est l'aiguillon du progrès. Les contrastes eux-mêmes concourent à la beauté de l'œuvre divine. Ici encore, chez ce protestant libéral qui rêvait d'apaiser les conflits entre les Églises et qui s'appliquait à découvrir, avec Bos-

patris, qui parle si distinctement de la Trinité, quoiqu'il ne paroisse pas être de Lucien, il y a lieu de croire qu'il est d'un païen fort ancien, qui avoit eu connoissance du Christianisme. »

suet, un terrain d'entente, nous retrouvons bien des conceptions familières à l'optimiste auteur du *De Minimo*. Ce n'est point à tort que Bartholmess et, après lui, de nombreux critiques, tels que Mac-Intyre, ont signalé ces coïncidences.

Aussi bien, Leibniz ne s'est pas contenté de faire allusion aux maîtres de l'averroïsme padouan ; il a également parlé de Vanini et de Cardan. Selon lui, le premier [1] « aurait mérité d'être enfermé jusqu'à ce qu'il fût devenu prudent, et on l'a traité avec une cruauté révoltante en le brûlant ». Le second [2], « qui était effectivement un grand homme, eût été incomparable sans ses défauts ; son *De Utilitate ex adversis capienda* donne encore d'excellents conseils de soumission à la Providence. Cardan aurait pu sans impiété tirer l'horoscope du Christ, non qu'il le crût subordonné à l'empire des astres, mais pour prouver que Dieu avait prédisposé toutes choses avec une admirable sagesse [3] ». Ce ne sont là, d'ailleurs,

1. T. V, p. 322. Epist. 22 à Kortholt.
2. *Théod.*, t. II, p. 216.
3. Sur l' « astrologie », les idées de Leibniz semblent un peu flottantes. Cf. ces extraits de l'*Esprit de Leibniz*.

« *Mystiques*, t. VI, p. 211. Lettre à M. Bourguet. — Je ne méprise presque rien, excepté l'astrologie judiciaire et tromperies semblables. Je ne méprise pas même les mystiques : leurs pensées sont le plus souvent confuses ; mais comme ils se servent ordinairement de belles allégories ou images qui touchent, cela peut servir à rendre les vérités plus recevables, pourvu qu'on donne un bon sens à ces pensées confuses. »

« *Théologie mystique*, t. V, p. 355. Epist. ad Bierlingium. — On a très-bien dit que la véritable piété n'ôte point l'usage de la raison, et qu'au contraire elle la perfectionne. Mais je ne conclurois point de là qu'il faille rejeter toute la théologie mystique. Cette dernière théologie est à la théologie ordinaire à peu près ce qu'est la poésie à l'éloquence ; c'est-à-dire, elle émeut davantage : mais il faut des bornes et de la modération en tout. »

« *Horoscope de Jésus-Christ*, t. VI, p. 314. — C'est un principe remarquable de l'astrologie, que les hommes qui nés sous le même signe, ou dont les horoscopes ont une grande affinité, ont aussi beaucoup d'attrait et d'amitié les uns pour les autres : et que c'est de là qu'on voit certaines personnes s'unir si facilement, tandis qu'il en est d'autres qui sont presque toujours divisées. J'ai donc connu un mathématicien savant dans l'astrologie qui disoit avoir reconnu que son horoscope ne différoit que d'un degré de celui de Jésus-Christ, et que cette circonstance ne contribuoit pas peu à nourrir sa dévotion. Il prétendoit aussi que Notre-Seigneur était né sous le signe de la Vierge, qu'au moment de sa naissance, la grande révolution de l'année platonicienne en était à

que des jugements de détail. Ce qui reste capital, c'est que les deux tendances représentées par Spinoza et par Leibniz se retrouvent déjà dans le rythme même qui fait osciller la pensée métaphysique de Bruno, incapable de fondre en un tout cohérent les divers systèmes de l'antiquité, ou, malgré ses préférences pour le néo-platonisme, de choisir nettement entre des doctrines qui n'offrent entre elles que des analogies de surface.

Toland, dont nous connaissons la sympathie pour Giordano Bruno, a condensé ses idées dans le *Pantheisticon* (1720). Il y rapporte que, dans l'Europe entière, existent des groupements exempts de préjugés, où l'on discute avec calme les plus graves questions métaphysiques. Les membres de ces groupements s'appellent panthéistes, parce qu'ils croient que Dieu ne fait qu'un avec la force créatrice et ordonnatrice qui agit dans l'univers, Loin d'être matérialistes, ils sont en complet désaccord avec Épicure : d'après eux, tous les individus particuliers sont, chacun selon son espèce, issus du mouvement et de la pensée, laquelle est la force même assurant la vie harmonieuse du Tout. Ces philosophes ont leur liturgie propre et pratiquent une tolérance absolue. Leurs efforts ont pour but le bien de l'État et de l'humanité, sans distinction de partis. Ils tiennent leur doctrine secrète comme un enseignement esotérique, accessible aux seuls initiés. Dans les *Lettres à Serena* [1], Toland insiste sur l'activité de la matière, mue par une énergie interne. Il assigne au dogme de l'immortalité une origine égyptienne.

En rejetant l'espace absolu et la matière absolue (car tel est bien le résultat de sa philosophie), Berkeley se sentait plus près de son Dieu et, pour ainsi dire, en contact immédiat

la moitié des cieux, que cette position des astres avoit dénoté que le Roi de l'Univers et le Maître des nations arrivoit sur la terre, et que Cardan avait pu sans impiété tirer l'horoscope de Notre Seigneur... etc. »

1. Toland (J.). *Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés, du dogme de l'immortalité de l'âme, de l'idolâtrie et de la superstition ; sur le système de Spinoza, et sur l'origine du mouvement dans la matière.* Traduites de l'anglais. A Londres, 1768. (Trad. des *Letters to Serena*, due au baron d'Holbach.) Cf. sur Toland et Bruno, notre chapitre I.

A l'Index, Décret 4 déc. 1625, l'*Adeisidæmon.*

avec lui. Sa religiosité profonde ne pouvait se contenter de la théologie d'horloger, réglant les rapports extérieurs de Dieu et du monde, qui était celle de Locke [1], de Newton et de la plupart des penseurs de son époque. Pour Berkeley, les choses existent à l'état de possibilité, en Dieu, leur cause constante. La volonté divine se manifeste à nous dans l'ordre et l'enchaînement de nos sensations, — la Providence, dans la finalité qu'offrent les phénomènes de la nature. Si la nature était un être différent de Dieu, elle ne serait qu'une chimère païenne. Habituellement, on interpose, entre Dieu et nous, la matière. Pourquoi ne pas faire créer directement nos sensations par

1. Cf. *The Reasonableness of Christianity as de livered in Scripture*, et l'*Essay on human understanding* (1690). Selon Locke, la croyance de l'ancienne Église est contenue dans cet axiome : Jésus est le Messie. Le christianisme est pour lui l'Evangile de l'amour ; il ne prétend pas tourmenter les hommes avec des dogmes incompréhensibles (Trinité, Grâce, Damnation éternelle), il veut agrandir la loi de nature et de raison en montrant comment les hommes peuvent arriver au salut. Lui-même pensait être un chrétien croyant, et ses lettres ainsi que sa vie témoignent de la profondeur de ses sentiments religieux. Il lisait la Bible avec ardeur, et durant ses dernières années, il composa un commentaire des Epitres aux Corinthiens. Mais ce qui l'attirait le plus, c'étaient les tendances chrétiennes réduisant au minimum le dogmatisme et la hiérarchie. Pendant son séjour en Hollande, il demeura quelque temps chez un quaker avec lequel il se lia d'une intime amitié. Plus tard il accompagnait à Londres le roi Guillaume, lorsque celui-ci, sous un déguisement, assistait aux réunions des quakers pour connaître cette secte. Il fut en butte à de violentes attaques de la part des théologiens, et comme on trouvait l'origine de sa théologie dans sa philosophie, celle-ci fut aussi attaquée avec âpreté, notamment par Stillingfleet, évêque de Worcester, à qui Locke répondit plusieurs fois par des écrits polémiques, très étendus. Ce fut le dernier duel de la philosophie scolastique avec la philosophie moderne. La colère suscitée par le point de vue de Locke en théologie fut encore accrue par son affinité avec les déistes. Un ouvrage tel que celui de John Toland : *Christianity not mysterious*, qui parut en 1696 et fut publiquement brûlé à Dublin l'année suivante, semblait ne faire autre chose que d'en tirer la conséquence logique.

La révélation est une extension nécessaire de la religion naturelle fondée sur la raison, qui exerce, de son côté, un contrôle constant sur la croyance révélée. (*Essay*, IV, 18, 2.)

L'idée de Dieu est — ainsi que l'idée de causalité — empruntée à l'expérience, avec l'aide de l'activité de l'esprit qui combine, agrandit, idéalise ; mais l'existence de Dieu se démontre par conclusion, alors que la légitimité du rapport de causalité se découvre intuitivement. (Höffding, *op. cit.*, p. 400-407.)

Dieu ? C'est en lui que nous vivons et que nous existons selon l'expression de saint Paul, reprise par Spinoza. Cette conception mystique s'affirme nettement dans la *Siris*[1]. On ne comprend bien les *Dialogues entre Hylas et Philonoüs* (1713), comme d'ailleurs la plupart des ouvrages de Berkeley, que si l'on range ce philosophe parmi les adversaires des averroïstes et de leurs modernes successeurs[2]. Il souhaite une démonstration sans réplique, pour convaincre les sceptiques et les athées : « J'espère, écrit-il, que ce sera dorénavant une chose évidente pour tout lecteur impartial que la connaissance sublime d'un Dieu et l'attente si consolante de l'immortalité se présentent d'elles-mêmes à l'esprit, quand il s'applique avec assez d'attention et de méthode, — quelles que puissent être les conclusions où aboutit cette manière de penser vague et sans suite qu'on a nommée bien plus à propos libertinage d'esprit que liberté de pensée, puisqu'elle est le caractère propre de certains personnages, libertins en fait de raisonnement, et ne redoutant pas moins la sévérité d'une bonne logique que celle de la religion ou du gouvernement. » Parmi ceux qu'il combat, Berkeley cite Vanini, Hobbes et Spinoza, auxquels on n'a pas manqué d'attribuer le livre des *Trois Imposteurs*, et il semble annoncer un prochain ouvrage où il s'efforcera de montrer « que les points de la Révélation qui sont à la portée de la recherche de l'homme sont très conformes à la droite raison, de manière à disposer toutes les personnes sages et dépouillées de préventions, à ne juger qu'avec circonspection et avec respect de ces mystères sacrés qui sont au-dessus de la sphère de nos facultés ».

C'est en 1732 que Berkeley publie *Alciphron ou le Petit*

1. 1744, un de ses derniers ouvrages.

2. A Londres, il les combattit dans des articles, un peu superficiels, que publia la revue de Steele, *The Guardian*. Il conçut le projet de créer dans les Bermudes une institution destinée à former des missionnaires américains.

Dans *Alciphron* (1732), il dirige sa polémique contre deux « types » différents de libres penseurs : ceux de l'école de Mandeville et ceux de l'école de Shaftesbury. Mais les uns et les autres ont de lointains ancêtres !

On n'ignore pas que Berkeley fut évêque de Cloynes (Irlande).

Philosophe, en sept dialogues, contenant une apologie de la religion chrétienne contre ceux qu'on nomme esprits forts. Il s'attaque aux athées, aux libertins, à toutes les doctrines qui avaient été soutenues par eux et par les averroïstes. Il leur donne un nom nouveau qu'il emprunte, dit-il, à Cicéron : « Les esprits forts modernes sont précisément les mêmes que ceux que Cicéron appelle « petits philosophes », nom qui leur convient avec la dernière justesse, puisqu'ils décrient tout ce que les hommes estiment le plus, les pensées, les vues et les espérances du genre humain. Ils réduisent aux seuls sens toutes les idées et toutes les connaissances de l'âme ; ils avilissent la nature humaine au point de la supposer semblable à celle des bêtes et ne nous accordent qu'un court espace de temps, à la place de l'immortalité ». Berkeley va même jusqu'à voir en eux des émissaires déguisés de la Cour de Rome en Angleterre, des dupes des jésuites, et à trouver chez eux des tendances au papisme et à l'esclavage ! Il fait appel au Pseudo-Denys, à saint Thomas, à Suarez, et il rapproche les incrédules modernes de ceux du moyen âge, en nommant « petit philosophe » Pomponace, l'auteur du *Traité de l'Immortalité de l'Ame* (dial. VI). Le traducteur français, dont les deux volumes ont été édités à La Haye, chez Gosse et J. Neaulme, en 1734, l'année même où paraissaient les *Lettres anglaises* de Voltaire, estime que l'auteur a voulu considérer l'esprit fort sous ses différents points de vue, athée, libertin, enthousiaste, moqueur, censeur, métaphysicien, défenseur de la Fatalité, sceptique. Aussi croit-il que tous ceux qui écrivent en termes formels ou par insinuation, contre la dignité, la liberté et l'immortalité de la nature humaine, sont à bon droit suspects de ruiner les fondements de la morale et de détruire les moyens qui facilitent la sagesse et la vertu.

L'œuvre de Pierre Bayle est, à la fois, le répertoire commode des systèmes antérieurs et l'arsenal qui a fourni aux contemporains de Voltaire leurs meilleures armes contre la Tradition. Il n'en est que plus significatif de marquer les nombreux points de contact que l'on peut relever entre l'averroïsme padouan et l'attitude critique, éclairée par un goût très

vif de l'analyse et un sens très sûr de la réalité, qui distingue l'érudit auteur du *Dictionnaire*[1].

Durant ses années d'étude et de professorat à Sedan, Bayle se familiarise avec certains ouvrages qu'il nous a fait connaître lui-même. C'est le *Traité des sibylles* de Vossius, et celui de Blondel, où sont malmenés les esprits crédules qui ajoutent foi aux oracles; c'est le livre de M. Thiers, docteur en Sorbonne, sur *la Superstition*, dont plusieurs passages n'ont plu ni aux moines ni aux bigots...; c'est l'*Apologie des grands hommes accusés de magie*, où Naudé conclut presque à nier toutes sortes de sorcelleries : « Et cela irait bien loin, qui le voudrait pousser. » Ailleurs, Naudé fait « une longue liste de tous les fins politiques qui ont acquis du crédit par la persuasion où l'on était qu'ils conféraient avec Dieu. Peu s'en faut qu'il ne mette notre Moïse à leur tête, et cela avec un adoucissement si mince en faveur de la foi que les consciences timorées en crieraient volontiers au meurtre, au blasphème »... Bayle n'en donne pas moins d'éloges à Naudé, et il admire les dialogues de La Mothe Le Vayer : « Ils contiennent des choses extrêmement hardies sur le fait de la religion et de l'existence de Dieu. Il y a beaucoup d'érudition dans ces pièces...[2] » Le choix de ces lectures n'est pas indifférent ! Et Bayle ne va pas tarder à descendre, bien armé, dans la lice...

Contre les *Cogitationes rationales de Deo, Anima et Malo*, dues au cartésien Poiret, le voici qui dresse des objections assez serrées, un peu à la manière de Vanini, dans l'*Amphitheatrum*. Il trouve des difficultés dans la preuve de l'existence de Dieu, par la présence en notre esprit de l'idée de l'être parfait : pourquoi l'idée de perfection ne serait-elle pas acquise par la seule activité de l'esprit, dépouillant de leurs imperfections les choses relatives ? Le principe de la démonstration cartésienne tend à ôter à l'âme toute activité réelle, ce que l'on ne saurait

1. Bien que cet ouvrage précède sensiblement plusieurs des traités dont nous venons de parler, nous avons jugé conforme à la logique de notre thèse de placer les réflexions et les observations qui s'y rapportent au *seuil* même des pages concernant le XVIII[e] siècle français.

2. *Lettres à Minutoli*, 16 mai 1679, 21 juillet 1675. — *Lettre à son frère. Lettre à Minutoli*, 12 juillet 1674.

admettre, sous peine de tomber dans cette conséquence grave que Dieu est l'auteur du péché.

Sur la valeur des démonstrations de l'immortalité de l'âme, de l'origine du monde et, en particulier, sur la conception de la nature de Dieu, Bayle manifeste des inquiétudes. L'auteur des *Cogitationes rationales* n'a pas bien démontré la fausseté de la doctrine de Hobbes, que Dieu est matériel, que tout est matière ; il ne réfute pas assez non plus l'assertion de ceux qui de l'espace même font Dieu ; car il ne suffit pas, à cet effet, d'établir que l'espace est hétérogène à l'esprit. Il ne résout pas davantage les objections des polythéistes et des athées contre l'Unité divine ; car on ne prouve pas que le concept d'un infini dans l'être et la perfection exclue l'existence de tout être infini [1] !

La critique directe de la superstition n'est qu'accessoire dans les *Pensées diverses*. Les présages des comètes, considérés comme avertissements divins, peuvent être assimilés aux miracles qui sont de foi et soutenus d'arguments théologiques. C'est de ce point de vue que Bayle tient à considérer la question : il s'attaque particulièrement au préjugé théologique. C'est tout simplement un criterium de la réalité des faits miraculeux qu'il nous offre. Il ne nie pas *a priori* le miracle : s'il est des *faits avérés* qui ne puissent aucunement être expliqués par la raison naturelle, il faut les admettre comme miraculeux. S'il y a doute sur l'existence d'un fait miraculeux, ou sur le caractère miraculeux d'un fait, le doute doit profiter à la raison naturelle, donc, se changer en négation : « Les écoles de théologie, aussi bien que celles de philosophie, nous enseignent qu'il ne faut multiplier ni les êtres, ni les miracles sans nécessité. »

Néanmoins, on peut être incliné à admettre un miracle incertain, s'il est utile à la gloire de Dieu, en d'autres termes, s'il présente un intérêt moral ou religieux.

Cette doctrine est, quant au contenu, à peu près la même que celle de Malebranche. Mais tout autres le ton et la méthode : au lieu de s'abandonner à la contemplation des lois univer-

1. *Œuvres diverses*, éd. Desmaizeaux, t. IV, p. 149-157.

selles, Bayle formule une règle critique. Au lieu de découvrir avec extase au-dessus de la nature et du miracle un ordre éternel, moral et divin, il énonce une règle complémentaire : en cas de doute sur un fait, considérer son utilité pour la religion ou le perfectionnement moral des hommes.

Au fond, pareille notion répugne à sa raison ; le fait que des miracles sont affirmés dans la Bible lui paraît constituer une assez forte objection contre le caractère sacré de ce livre : il se plaît à mettre en regard le miracle de la religion vraie et celui des religions fausses, et à les montrer identiques en absurdité, identiques, à la vérité près... Il choisit pour son dessein l'un des miracles les plus grossiers de l'Histoire sainte : le miracle de Jonas. Par une discussion des conditions de possibilité physique de ce prodige, il en fait saillir le caractère contradictoire à toute loi naturelle [1].

Puis il se livre à des réflexions à double effet sur la conduite inégale des païens à l'égard des miracles : leur religion en était pleine ; « mais quand on leur proposa les miracles des chrétiens, ils firent les philosophes, ils alléguèrent des impossibilités, ils se retranchèrent dans tous les raisonnements qu'on peut opposer au cours d'une sotte crédulité, et ils se moquèrent fièrement de ceux qui crurent. Quel disparate ! Quels travers ! Quelle bizarrerie ! *Les communions chrétiennes font paraître les unes contre les autres une partie de cet esprit.* » Les catholiques emploient contre les miracles protestants les mêmes raisons que les protestants contre les miracles catholiques.

En somme, Bayle s'attache à faire comprendre qu'il y a des miracles dans toutes les religions et dans toutes les sectes du monde entier et de tous les temps, et que toujours les miracles d'une secte sont niés, raillés, démasqués par les autres sectes, ce qui est la meilleure façon de noyer dans cet amas de mensonge les miracles de la « vraie » religion. Thème familier à Pomponace et aux Padouans ! Les « philosophes », qui ne croient à aucun miracle, émergent seuls hors de cette mêlée sans issue des préjugés qui s'entrechoquent [2].

1. *Pens. div.*, sect. LVII ; CCXXIII, p. 137. — *Dict.*, t. III, art. *Jonas*, rem. B.

2. *Pens. div.*, sect. CXXXIII ; sect. CL à CLXXXX.

Bayle venge l'athéisme de l'accusation qu'on lui jette de corrompre les mœurs. Le préjugé contre la moralité des athées vient d'une idée fausse que l'on se fait des mobiles des actions des hommes. On se figure qu'elles dépendent de la connaissance qu'ils ont de la vérité religieuse, de la Providence, des récompenses et des châtiments de l'autre vie. Or il n'en est rien : ce ne sont pas les opinions générales de l'esprit qui nous déterminent à agir, mais les passions présentes du cœur ; c'est « le tempérament, l'inclination naturelle pour le plaisir, le goût que l'on contracte pour certains objets, le désir de plaire à quelqu'un, une habitude gagnée dans le commerce de ses amis ou quelque autre disposition qui résulte du fond de notre nature ». Cette indépendance des croyances et des mœurs est un fait que l'on constate : les chrétiens, en possession de la vérité parfaite, sont-ils exempts de vices ? Non : la société chrétienne est aussi corrompue qu'aucune autre. On n'a qu'à prendre au hasard des exemples démonstratifs. Bayle en passe en revue un grand nombre, et invoque à l'appui un témoignage qui n'est pas suspect : celui du P. Rapin, qui, dans son livre intitulé : *La foi des derniers siècles*, fait un tableau fort poussé des mœurs de son temps.

En revanche, les faits prouvent que des athées peuvent être capables de vertu : le « détestable *Vanini* », l'impie Épicure furent d'honnêtes gens. Ils le furent même de façon éminente, hors de tout intérêt personnel, par la vertu seule de leur raison, suppléant ainsi la *véritable* foi chrétienne. Dans le pamphlet : *La France toute catholique* (O, t. II, p. 346-351), il ne ménage pas les flétrissures à la dépravation des catholiques romains ni, plus généralement, à celle de tous chrétiens. Il fait profiter de leur confusion les déistes et les impies. Çà et là, on croit entendre gronder une sourde colère contre toute forme religieuse imposée à la pensée et aux sociétés, et où Bayle voit une oppression de la liberté, une source d'erreur et de discorde : « Peu s'en faut que dans les transports de mon indignation, à la vue du triste état où vous avez réduit la qualité de chrétien, je ne suive l'exemple d'Averroès qui s'écria : « Que mon âme soit avec celle des « philosophes, vu que les chrétiens adorent ce qu'ils « mangent » ; et moi

j'y ajoute : vu qu'ils se mangent les uns les autres, comme les loups et les brebis. »

Il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle d'équité qui, aussi bien que la lumière métaphysique, *illumine tout homme venant en ce monde*. La pure morale rationnelle paraît être un donné dans l'âme humaine, une inspiration divine immédiate, portant en elle-même le témoignage de sa vérité. Les sentiments d'*honnêteté* sont imprimés dans l'âme de tous les hommes, une « *Raison universelle* » éclaire tous les esprits. Mais l'inspiration morale est absolument indépendante de toute croyance spéculative, de toute connaissance de la vérité ; *elle appartient aussi bien aux athées qu'aux païens ou aux chrétiens* ; c'est une « loi naturelle et éternelle qui montre à tous les hommes les idées de l'honnêteté, et qui a fait voir à tant de païens qu'il est louable et très digne de pardonner à ceux qui nous ont offensés, et de leur faire du bien au lieu du mal qu'ils nous ont fait[1]. »

Après avoir éliminé l'argument du consentement universel, touchant l'existence de Dieu, Bayle se demande si l'on réussira à établir cette dernière démonstration sur les seules bases de la pensée philosophique. Il ne voit qu'une bonne manière de convertir les athées : « C'est de poser d'abord pour principe que rien d'imparfait ne peut exister de soi-même, et de conclure de là que la matière, étant imparfaite, n'existe point nécessairement ; qu'elle a donc été produite de rien ; qu'il y a donc une puissance infinie, un esprit souverainement parfait qui l'a créée. On arrive par là, sûrement et promptement, à la religion. Mais n'allez pas vous imaginer que sans le secours d'en haut, sans une grâce de Dieu, sans les lumières de l'Écriture on puisse facilement s'apercevoir de ce chemin-là. Si vous affirmez que l'esprit de l'homme est assez fort pour découvrir cette route, à moins qu'une impiété volontaire, qu'un dessein formel de faire la guerre à Dieu ne le jette dans l'égarement, vous serez obligé de le prouver. Vous me ferez beau-

1. *Comment. phil.*, O, t. II, p. 368 et 369. — *Pens. div.*, O, t. III, p. 174. — Pour le jugement, très « objectif », que Bayle porte sur Machiavel, cf. notre c. I.

coup de plaisir si vous voulez bien me faire part des preuves que vous avez là-dessus ; mais il faut qu'elles soient bonnes, et, en ce cas, vous devez attendre de moi un million de remerciements. »

En attendant de recevoir ces preuves, Bayle s'est attaché à faire la preuve contraire, à savoir que, si l'on entend bien les principes des philosophes de l'antiquité, de ceux mêmes que l'on est tenté de considérer comme des précurseurs de la vérité chrétienne, les stoïciens, Platon, Aristote surtout, — il faut reconnaître l'impossibilité de parvenir par leurs principes à la démonstration de l'existence du Dieu infiniment parfait : cette notion est un apport de la révélation chrétienne, mais non une production naturelle de l'esprit philosophique.

Dans le *Dictionnaire*, à l'article *Zabarella*, il a démontré que l'argument de la nécessité d'un premier moteur, dans l'hypothèse péripatéticienne, ne saurait conduire à l'existence de Dieu, au sens chrétien. Zabarella, *soutenant l'interprétation averroïste de la doctrine d'Aristote*, nie que l'on puisse remonter d'un mouvement qui a commencé d'être à un premier moteur immobile, distinct des corps et éternel. Sans doute, si l'on ne peut admettre la régression à l'infini dans la succession des moteurs et des mobiles, il faut supposer un premier moteur immobile ; mais immobile ne signifie pas nécessairement spirituel et éternel : il suffit de supposer un moteur immobile à la manière de l'âme des bêtes, qui n'est mobile que par accident, et périssable comme elle ; le premier moteur n'est pas autre chose que la forme du ciel, qui périra naturellement par la dispersion des éléments du ciel lui-même. Seul un mouvement éternel pourrait conduire à conclure à un premier moteur distinct et éternel. — Bayle estime que, si l'on se place dans l'hypothèse péripatéticienne, si l'on admet les formes internes, actives, qui sont toutes de véritables premiers moteurs, on ne peut apporter rien de solide contre les arguments de Zabarella. Il va plus loin ; il nie que, même dans la supposition du mouvement éternel, on puisse remonter à un premier moteur immatériel ; car un mouvement éternel suppose l'existence nécessaire d'une matière ; or la nécessité qui fait qu'une matière existe éternellement peut

faire aussi qu'elle soit éternellement mue. L'hypothèse péripatéticienne conduit donc logiquement « à l'athéisme le plus dangereux », faisant toute activité, toute réalité immanente à la multitude des êtres de la nature.

En somme, *dès que, d'une façon ou d'une autre, on introduit quelque activité naturelle dans la matière, on revient au point de vue de la philosophie antique on s'ôte le moyen de démontrer l'existence de Dieu.*

La philosophie païenne tout entière, c'est-à-dire l'esprit humain abandonné à lui-même, avant que la religion du Christ lui ait apporté la notion *a priori* d'un Dieu infiniment parfait, professe que la matière a éternellement existé. Partant de ce principe, il n'est guère plus difficile de déclarer que la matière existe, animée d'un mouvement éternel comme elle, et accompagnée d'un principe actif capable de former le monde : dès lors, les arguments *a posteriori*, par la nécessité d'un premier moteur et d'un auteur de l'Ordre du Monde, sont dénués de fondement. Ils ne prennent de valeur que si l'on pose d'abord la notion chrétienne du Dieu infiniment parfait, notion à laquelle aucune induction naturelle ne nous conduit. Selon Bayle, la production *ex nihilo* de la matière répugne à la notion de l'Être nécessaire et parfait, donc, à la raison. D'autre part, la création suppose un commencement du monde ; comment concevoir le commencement du temps par rapport à l'éternité? Pour élucider cette question, Bayle ramène les solutions possibles à la rigueur de leurs formules logiques, qu'il oppose l'une à l'autre.

Deux thèses opposées se combattent avec des objections d'égale valeur : 1° Dieu a créé le monde éternellement, le monde n'a pas eu de commencement, car le décret de Dieu, en vertu duquel existe le monde, est éternel.

2° Le monde a eu un commencement, car le monde n'est qu'une créature, et une créature ne peut être éternelle. — On pourrait développer sans fin, l'une contre l'autre, ces deux argumentations, tout en piétinant sur place.

Mais cette discussion repose sur un malentendu relatif au sens qu'on donne au mot *éternité*. L'éternité de Dieu est une durée simple, indivisible, sans passé ni avenir, tandis

que la durée du monde est faite de moments successifs. On peut dire que le monde n'a pas de commencement sans qu'il soit, pour autant, éternel. On est même, en suivant la raison, obligé d'avouer qu'il n'a pas de commencement, car où placer ce commencement de monde ? « Comment prouvez-vous que le monde n'a pas toujours existé ? N'est-ce pas par la raison qu'il y avait une nature infinie qui existait pendant qu'il n'existait pas ? Mais la durée de cette nature peut-elle mettre des bornes à celle du monde ? Peut-elle empêcher que la durée du monde ne s'étende au delà de tous les commencements particuliers que vous lui voudriez marquer ? Il s'en faut d'un point de durée indivisible, me dites-vous, que les créatures ne soient sans commencement ; car, selon vous, elles n'ont été précédées que de la durée de Dieu, qui est un instant indivisible. Elles n'ont donc point commencé, vous répondra-t-on ; car s'il ne s'en fallait que d'un point (je parle d'un point mathématique) qu'un bâton eût quatre pieds, il aurait certainement toute l'étendue de quatre pieds. »

La même notion de l'indivisibilité de la durée divine fournit encore un autre argument pour prouver que le monde n'a pas de commencement. Comment le décret éternel de Dieu aurait-il pu, pour le commencement du monde, choisir tel ou tel moment dans une durée indivisible ? Cela ne se peut concevoir que dans une durée successive qui n'existe pas en Dieu. Cette double argumentation contre la possibilité du rapport de l'éternité divine et du monde de l'expérience porte à plein contre le système chrétien de la création, qui juxtapose, sans les confondre, le créateur infini et la créature temporelle, l'éternité et le temps..... Le passage de l'Un, de l'Infini, de l'Éternel, au multiple, au fini, au successif, n'est pas mieux expliqué dans le système chrétien que dans le spinoziste : ni l'un ni l'autre n'a pu faire avancer d'un pas la métaphysique du vieux Parménide [1].

1. *Dict.*, art. *Épicure*, t. II ; art. *Zabarella*, t. V, Rem. F, p. 582 *b*, 583 *a*. — Bayle déclare qu'en écrivant cette remarque il n'avait pas encore lu le texte même de Zabarella, et que l'ayant lu depuis, il a changé d'opinion sur la valeur des arguments de ce philosophe. Néanmoins, la critique ci-dessus de la démonstration de l'existence de Dieu

Examinant le problème du mal, Bayle, à l'exemple de Vanini, étudie la question de savoir si l'on peut regarder Dieu comme l'auteur du péché ; il cite Lactance, saint Basile, saint Augustin, Malebranche, d'autres encore ; il s'efforce de pénétrer les mystères du libre arbitre ; il passe en revue toutes les considérations traditionnelles sur la liberté d'indifférence, sur la prescience divine. Il penche ouvertement vers l'hypothèse du dualisme manichéen. Dans un de ses opuscules [1], il a condensé la discussion du mal moral, énonçant en sept propositions la doctrine théologique de la Providence, en dix-neuf maximes les vérités philosophiques qui contredisent ces propositions. Voici un résumé de ce résumé, dont Leibniz a pris texte pour sa réfutation de la critique baylienne :

Thèse théologique. — Dieu, l'être infiniment parfait, crée librement des créatures, leur donne un libre arbitre, les condamne pour l'usage qu'elles en font à la misère et à la damnation, en sauve un très petit nombre ; il gouverne le monde comme il le veut, offre des grâces qu'il sait qu'on n'acceptera pas, n'en donne pas qu'il sait qu'on accepterait.

Maximes philosophiques. — La bonté de Dieu, infinie, créant un monde en vue des créatures intelligentes, n'a dû leur donner que des facultés qui les conduisent à la vraie connaissance et à la félicité (max. I à V). Donner un franc arbitre, sachant qu'il en sera fait mauvais usage, est identique à vouloir le mal (VI). Un être bon ne permet quelque mal que s'il n'a pas la puissance de l'empêcher, ou s'il doit le permettre pour en éviter un plus grand (VII à XIV). Dieu fait tout ce qu'il veut de la matière et des esprits : nulle des raisons du mélange du bien et du mal, fondées sur la limitation des forces des bienfaiteurs, ne lui saurait convenir (XV). On est autant la cause d'un événement lorsqu'on le suscite par

dans l'hypothèse du mouvement éternel ne paraît aucunement infirmée par cet aveu : Bayle a changé d'opinion en ce qu'il a reconnu que Zabarella avait raison de dénier la valeur de l'argument du premier moteur, dans l'hypothèse du mouvement non éternel ; mais rien n'indique qu'il accorde maintenant lui-même une valeur au même argument, dans l'hypothèse de l'éternité de la matière en mouvement.

1. *Réponse aux questions d'un provincial*, c. CXLIV.

des voies morales que par des voies physiques, lorsqu'on emploie une cause libre, sachant comme elle agira, qu'une cause nécessaire (XVI, XVII). Ce n'est pas agir avec bonté de sauver un petit nombre et de faire périr le plus grand nombre, ni de donner des remèdes qu'on sait ne devoir pas être reçus. La conclusion qui s'impose, c'est qu'il faut renoncer à la raison pour attribuer la production de ce monde au Dieu chrétien. Cet abrégé résume avec fidélité les contradictions où la raison se perd lorsqu'elle s'exerce sur l'hypothèse chrétienne du Dieu providentiel. Pour embrasser dans son ensemble la critique baylienne de la Providence, il convient d'ajouter à cet abrégé ce qui y manque, mais à quoi toute l'argumentation est relative : la vision positive d'une humanité où le mal règne, d'où la liberté d'indifférence est absente, d'une nature dont la réalité contredit l'idée chrétienne de Dieu. C'est la raison appuyée sur l'expérience de la nature qui combat la raison au service du préjugé religieux.

Bayle a consacré, comme nous l'avons vu, à Zabarella, un long article de son dictionnaire, où il s'occupe spécialement de « la preuve par la nécessité d'un premier moteur ». Dans l'article *Averroès*, il analyse l'opinion du philosophe arabe sur l'unité de l'entendement auquel participent tous les hommes. Tout en blâmant comme impie cette opinion, il ne laisse pas de trouver qu'elle porte la marque d'un grand esprit ; il établit contre les Jésuites de Coimbre que le germe en est déjà chez Aristote : « Je pourrais faire plusieurs remarques à ce propos, mais je me contente de celle-ci ; c'est que, selon l'hypothèse de ce philosophe, la multiplication des individus ne peut avoir d'autre fondement que la matière, d'où il s'ensuit que l'entendement est unique, puisque selon Aristote il est séparé et distinct de la matière. » Rapportant l'argumentation d'Antonius Sirmondus contre l'entendement unique, Bayle n'en retient que l'argument tiré des erreurs que cette doctrine est forcée d'attribuer à l'entendement divin, et plus encore, des opinions contraires qui règnent parmi les hommes et ne sauraient loger ensemble dans un seul entendement. Mais pas un mot sur les difficultés de la pénétration réciproque des âmes individuelles. Loin de là, Bayle voit dans

l'hypothèse d'Averroès et d'Aristote l'effort de génies sublimes pour résoudre les difficultés inextricables de la théorie de la connaissance, de la formation de la pensée. « Considérez avec quelle force le P. Malebranche réfute tout ce qu'on dit de la manière dont nous connaissons les choses (Maleb., *Rech. de la Vérité*, lib. III, cap. I et suiv. de la IIe partie). Il n'a point trouvé d'autre ressource que de déclarer que nous les voyons en Dieu, et que les idées ne sont point produites dans notre âme. Quelques anciens philosophes ont enseigné que Dieu est l'intelligence générale de tous les esprits ; c'est-à-dire qu'il leur verse la connaissance comme le soleil répand la lumière sur les corps[1]..... »

Si l'on s'écarte des principes cartésiens, il n'y a plus aucune voie pour démontrer ni l'immatérialité, ni l'unité, ni l'immortalité. Il n'y en a aucune en suivant les principes d'Aristote, qui fait une distinction réelle entre le corps et l'étendue, et admet des âmes matérielles, animales et végétatives : car alors on ne peut plus conclure l'immatérialité de l'âme d'une distinction substantielle entre la pensée et l'étendue ; on ne peut plus distinguer essentiellement l'âme raisonnable de l'âme animale, qui n'a d'autre unité que celle de l'organisme et qui se dissout en même temps que le corps. C'est en vain que l'on voudrait démontrer l'immortalité en s'appuyant sur une prétendue distinction de nature entre l'entendement et les sens : cette démonstration repose sur une conception arbitraire de la nature de l'esprit.

Celui qui a tenté de l'établir « aurait beaucoup mieux fait de nous donner quelque chose de nouveau sur *la bonne preuve* de l'immortalité de l'âme, je veux dire celle que l'on tire de ce que toute matière est incapable de sentiment : d'où il s'ensuit que notre âme n'est point matérielle ». Il aurait d'autant mieux fait que cette bonne preuve ne va pas sans difficulté. Comment nous défendre des impressions que fait en nous l'expérience de *l'inconstance de l'âme*[2], et surtout de la partie

1. Art. *Averroès*, *Dict.*, t. I, p. 562 *a*.

2. Art. *Charron*, *Dict.*, t. II. — *Continuation des Pensées diverses*, O, t. III, p. 287 *b*, 288 *a*, 333 *a*. — *Rép. aux questions d'un provincial*, O, t. III, c. XXIV, p. 542 et sq.

raisonnable de l'âme, de ses changements, de ses affaiblissements? Les libertins ont beau jeu si on ne leur allègue que des raisons philosophiques pour soutenir la doctrine orthodoxe de l'âme : « Les libertins savants se soucient peu qu'un théologien avoue que les preuves philosophiques de l'immortalité de l'âme ne sont point fortes. Ils n'ignorent point qu'une telle confession n'avance point leurs affaires, pendant que les preuves tirées de l'Écriture sont aussi démonstratives qu'elles le sont. Ils savent bien que les hypothèses d'Aristote sur la mortalité et la matérialité de l'âme des bêtes, et sur la distinction réelle entre le corps et l'étendue, énervent toutes les raisons naturelles de la spiritualité de notre âme. Qu'on l'avoue ou qu'on ne l'avoue pas, ils supposent que la chose n'en est pas moins claire. Encore aujourd'hui ils s'opiniâtrent dans leurs préjugés, parce qu'ils voient que les fortes preuves que la nouvelle philosophie a données de l'immortalité de l'âme conduisent à l'un ou à l'autre de ces deux abîmes, ou que l'âme des bêtes est immortelle, ou que les bêtes sont des automates. » L'immortalité des bêtes choquerait les esprits religieux : il faut aller jusque là, cependant, si l'on prétend que les bêtes ont une âme analogue à la nôtre. Si l'on se borne à leur accorder « une âme matérielle qui périt avec le corps, une âme, dis-je, dont les sensations et les désirs sont la cause des actions qu'on leur voit faire[1] », alors l'analogie entraîne la mortalité de l'âme humaine. Quant à l'automatisme des bêtes, c'est une supposition purement gratuite, et même assez invraisemblable aux yeux de l'observateur impartial.

Non content d'avoir insisté sur ce fait qu'il peut y avoir de bonnes mœurs hors de toute orthodoxie théologique, Bayle va jusqu'à rechercher si la religion est, au moins, une des sources de la moralité. Bayle reprend donc le cadre qui lui a servi déjà dans les *Pensées diverses* : le parallèle entre l'athéisme et l'idolâtrie ; c'est d'abord l'idolâtrie qu'il met en cause ; mais, selon sa tactique perpétuelle, il mène sa critique de telle sorte qu'il se trouve qu'insensiblement ce n'est plus l'idolâtrie, mais c'est toute religion en général, et même

1. Art. *Charron* ; art. *Rorarius*, t. IV.

le christianisme en particulier, qu'il attaque Le chapitre XVII de la III[e] partie de la *Réponse aux qüestions d'un provincial* nous indique les points à examiner pour répondre à la question *si une religion est utile aux mœurs*. Par exemple, veut-on juger de son utilité sociale [1]? Il suffit d'envisager la répercussion pratique de ses dogmes, les attributs qu'elle donne à la divinité, la manière dont elle établit la justice distributive des peines et des récompenses, les risques de schisme qu'elle implique, etc. Or, dire que le dogme de la vie future et de la gloire des justes influe effectivement sur la conduite des hommes, c'est prouver un fait par une raison de droit ; c'est se payer d'illusions, car les hommes ne sont pas accoutumés à vivre selon leurs principes. A ce sujet, Bayle rapporte les opinions de *Pomponace* [2] : l'affirmation de la mortalité s'accompagne de la vertu la plus parfaite parce qu'elle est la plus désintéressée ; d'ailleurs, en fait, un grand nombre de fripons et de scélérats croient à l'immortalité de l'âme, ce qui n'est point le cas de plusieurs saints et justes. Au surplus, le christianisme, par sa nature même, est un germe de division dans l'État ; l'esprit théocratique et dogmatique engendre fatalement la révolte et la discorde ; chaque secte se piquant d'être dépositaire de la vérité et considérant les autres comme les ennemies de Dieu, il en résulte de continuelles dissensions qui entretiennent dans le pays un incessant malaise. Au point de vue social, les inconvénients de la religion sont plus sensibles que ses avantages.

On voit dans quelle mesure ces idées se relient à celles des libertins italiens, et ce que Bayle doit à ces lointains précurseurs dont il a, du reste, vulgarisé quelque peu les doctrines, par certains articles consciencieux de son *Dictionnaire*. Bien plus que de Bruno, trop voisin de Spinoza pour qu'il approuve ses tendances, c'est des Padouans, de Pomponace, de Vanini que, çà et là, Bayle paraît s'être inspiré. Il s'appesantit sur ce point qu'on a le choix entre la raison et la foi. Celle-ci lui apparaît d'autant plus magnifique que le

1. *Rép. aux questions d'un provincial*, O, t. III, c. XVIII, p. 949, 950, 953 *a*, 954 *b*.
2. Art. *Pomponace*, *Dict.*, t. IV, p. 736 *b*.

dogme à accepter est plus contraire à la raison. En établissant cette distinction très nette, il est parfaitement sincère. Apôtre de la tolérance, il essaye d'atténuer le conflit toujours aigu de la foi et de la science, en prouvant que les instincts naturels et le sens immédiat du vrai et du bien *peuvent* suffire à régler la vie. Cette possibilité, la Renaissance l'avait déjà saisie, lorsqu'elle découvrit l'Homme : c'est la tâche du XVIIIe siècle de la développer.

La philosophie de Bayle est en relation étroite avec la plupart des systèmes antérieurs ou contemporains : avec celui de Descartes, auquel Bayle tient à rattacher le principe même de sa critique ; avec celui de Gassendi, dont il utilise le néo-épicurisme et, tout particulièrement, les principes sensualistes de la doctrine de la connaissance ; avec celui de Locke, à qui il emprunte sa conception de la substance, de la matière comme substrat inconnu des phénomènes de l'étendue et de la pensée ; avec celui de Leibniz, dont le dynamisme se rapproche de l'hypothèse de l'atome animé. D'autre part, les idées que Bayle a accumulées dans ses in-folio se retrouvent dispersées çà et là dans la littérature et dans la philosophie françaises du XVIIIe siècle[1]. L'opposition de la morale et de la religion naturelle aux formes de la religion positive, la primauté de l'intérêt social, qui devient la mesure même du Bien et de la Justice, voilà déjà les thèmes favoris de l'auteur des *Pensées sur la Comète*. Les encyclopédistes puisent à pleines mains dans son *Dictionnaire*. Les arguments bayliens, accommodés pour les gens d'esprit, constituent le fond de la satire religieuse de Voltaire.

1. Le P. Castel, *L'homme physique opposé à l'homme moral* : « C'est Bayle qui par ses journaux et son *Dictionnaire* a prêché et favorisé la demi-science sceptique et déiste « (p. 248). Si l'on considère non la méthode, mais le contenu doctrinal des systèmes philosophiques, on peut chercher aussi chez le baron d'Holbach une grosse part de l'héritage de Bayle. *Le système de la nature, la contagion sacrée* supposent l'œuvre de Bayle et la mettent à contribution. Dans *L'examen du matérialisme, ou réfutation du système de la nature*, par l'abbé Bergier (1771), on aperçoit constamment Bayle au travers d'Holbach (conception générale de la nature, objections contre la Providence, problème du mal, morale naturelle et politique, vertu des athées).

« Il y a, écrit Brunetière [1], deux ou trois idées maîtresses, auxquelles le nom de Voltaire demeure justement attaché ; et cependant c'est à Bayle qu'on en doit la première expression. Telle est d'abord l'idée de *tolérance* qu'avant même le célèbre *Essai* de Locke, Bayle, dans ses *Pensées sur la comète*, dans sa *France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, et surtout dans son *Commentaire philosophique sur le « Compelle Intrare »*, avait si éloquemment défendue contre ce qu'il appelait les sophismes des « convertisseurs à contrainte ». Parmi beaucoup de plaisanteries, qui sont du genre de celles que Voltaire, lui aussi, se permettra dans ces matières, il soutenait dans ce dernier ouvrage et il démontrait que, si la diversité des religions a jamais causé quelque mal en politique, c'était précisément ou uniquement à cause de l'intolérance. Et cette idée à son tour lui servait de préparation ou de transition à une autre, qui est que la religion « chasse tellement les idées naturelles de l'équité qu'on devient incapable de discerner les bonnes actions d'avec les mauvaises », ou encore, comme il s'exprime ailleurs, « qu'elle ne sert qu'à ruiner le peu de bon sens que nous avions reçu de la nature ». Si ce n'est pas là tout le voltairianisme, c'en est le commencement et le résumé ; et Voltaire en a pu dire autant, mais il n'en a dit ni pensé davantage. Ou plutôt il s'est arrêté là, sans jamais vouloir dépasser le déisme, tandis que Bayle, plus hardi, poussait encore plus avant. Dans ses *Pensées sur la comète*, avec une tranquille audace, il prétendait établir en effet que, par une conséquence logique des prémisses qu'on vient de voir, l'athéisme lui-même est moins dangereux aux sociétés que la superstition, et par superstition il ne se cachait point d'entendre toute espèce de religion, dont la chrétienne en particulier. « Les idées d'honnêteté qu'il y a parmi les chrétiens ne leur viennent pas de la religion qu'ils professent », et « la nature les donnerait à une sociétés d'athées, *si seulement l'Évangile ne la contrecarrait pas* ». Ni Collins, ni Toland ne devaient, ni d'ailleurs ne pouvaient aller plus loin ; le suprême effort que ce dernier ait pu faire, dans ses *Lettres*

1. *Études sur le XVIII[e] siècle*, Paris, Hachette, p. 31 et sq.

à Serena ou dans son *Adeisidemon*, ç'a été de soutenir le même paradoxe ; et il y avait plus de trente ans alors que les *Pensées sur la comète* non seulement avaient paru, mais avaient fait autant de bruit dans le monde qu'en la même année 1681 le *Discours sur l'histoire universelle*.

On pourrait poursuivre, et montrer, si on le voulait, qu'après la méthode et les idées, c'est aussi sa science, ou une part au moins de sa science historique dont Voltaire est redevable à Bayle. Quand ce n'est pas au *Dictionnaire* qu'il puise, c'est aux *Pensées sur la comète*, c'est à la *Critique générale de l'histoire du calvinisme*, et il a raison, puisqu'une critique est faite pour qu'on en tienne compte, et l'auteur d'un *Dictionnaire* ne l'a généralement compilé que pour que l'on y puise. On pourrait également montrer qu'en la plupart des points où ses idées concordent avec celles des *libres penseurs* anglais, c'est qu'ils se sont, eux aussi, comme lui-même, inspirés de Bayle. Mais il suffit que l'on ait vu que dans leurs conversations, puisqu'il les connut, ou dans leurs livres, il ne lut ni n'entendit rien qu'il n'eût rencontré en quelque endroit des œuvres de Bayle. Et j'ajoute encore que, s'il ne suivit pas Bayle jusqu'au bout de ses déductions sceptiques, s'il chercha quelque part, et s'il trouva dans la « science » le point fixe de certitude qu'il lui fallait pour y appuyer son effort, ce ne fut point en Angleterre, dans le *Novum Organum* ou dans le *Traité du calcul des fluxions*, à l'école enfin de Bacon on de Newton. Il n'avait pas besoin d'aller si loin ; et nous, quand nous le croyons, nous oublions trop Fontenelle.

Sans parler, en effet, de la *Pluralité des Mondes*, le plus joli des livres de science[1], ni de cette *Histoire des Oracles* où le scepticisme le plus moqueur s'enveloppe de formes si précieuses, ni de ces *Dialogues des Morts* où tant de vérités fines et fortes sont insinuées plutôt qu'exprimées, Voltaire avait lu cette Préface de l'*Histoire de l'Académie des Sciences*, où sans le moindre faste, à moins que ce n'en soit un aussi que l'excès de la simplicité, la méthode expérimentale est si clairement définie, et avec la méthode, l'étendue de ses ambi-

1. Il fait songer, pour le fond, au *De Immenso* de Bruno.

tions et de ses espérances. Il avait lu aussi les *Éloges* de Fontenelle. Et, quelles que fussent en ce temps-là ses connaissances scientifiques, — et elles devaient être fort minces, — il est douteux, s'il n'avait pas eu pour s'y aider l'*Éloge de Newton*, qu'il eût pu écrire dans ses *Lettres philosophiques* les cinq ou six que l'on y lit encore sur Descartes et Newton, ou sur l'histoire de l'attraction. Au reste, la réputation de Fontenelle, son âge, sa situation dans le monde et dans les académies, son influence en faisaient de toutes manières un de ces personnages dont les jeunes gens ont toujours avidement recherché les conseils, la protection, les encouragements, les éloges. Et puisque Voltaire enfin était en relations avec lui depuis 1721, puisqu'ils faisaient partie du même monde, et presque des mêmes coteries, c'est à Fontenelle, sans chercher plus loin, qu'il dut ce goût ou cette curiosité de la science, tout nouveau alors chez un homme de lettres. Bayle et Fontenelle, voilà les vrais maîtres de Voltaire, ceux dont il avait subi l'influence avant de connaître Bolingbroke et Newton, Locke et Bacon, et dont il n'a lui-même affecté de faire moins de cas que de ses maîtres anglais que pour se donner plus sûrement la gloire d'avoir été l'introducteur en France de la vraie philosophie. »

M. Lanson [1] précise, à son tour, la position philosophique de Voltaire : 1° *Séparation et indépendance de la raison et de la foi*. « Il ne m'appartient que de penser humainement. Les théologiens décident divinement. C'est tout autre chose ! La raison et la foi sont de nature contraire. » 1, XVII, 149. — Collins disait : « La raison ne démontre ni l'immatérialité, ni l'immortalité de l'âme : *je doute comme philosophe et je crois comme chrétien*. » *Essai sur la nature et la destination de l'âme humaine*, p. 16. « Cette attitude, plus politique que rationnelle, ne doit pas se juger dans l'abstrait. Elle est relative aux circonstances du siècle. C'est un *modus vivendi*, un concordat, si l'on veut, que la libre pensée offre aux Églises encore puissantes. En faisant mouvoir la raison et la foi sur des plans différents, on tâchait, sans limiter, ni con-

1. *Voltaire*, Paris, Hachette, 1906.

tester l'autorité religieuse, d'assurer à l'esprit humain une liberté de recherches illimitée. »

2° *Extension de la méthode expérimentale à la métaphysique.* « J'en appelle à votre conscience, dit Voltaire à Leibniz, à propos des monades : ne sentez-vous pas combien un tel système est purement d'imagination ? » 3, XXII, 434. — « Faisons exactement l'analyse des choses, et ensuite nous tâcherons de voir, avec beaucoup de défiance, si elles se rapportent à quelques principes. » 4, XXII, 203. — « Je ne puis faire autre chose que de me servir de la voie de l'analyse qui est le bâton que la nature a donné aux aveugles ; j'examine tout partie à partie, et je vois si je puis ensuite juger du total. » 5, XXII, 209. — « Quand nous ne pouvons nous aider du compas des mathématiques ni du flambeau de la physique, il est certain que nous ne pouvons faire un seul pas. » 6, XXII, 204. — « Si l'on veut savoir ce que Newton pensait sur l'âme, et sur la manière dont elle opère, et lequel de tous ces sentiments il embrassait, je répondrai qu'il n'en suivait aucun. Que savait donc sur cette matière celui qui avait soumis l'infini au calcul et qui avait découvert les lois de la pesanteur ? Il savait douter. » 1, XXII, 427.

« Voltaire ne rejette pas la métaphysique, il consent à spéculer sur Dieu, sur l'âme, sur la liberté : car j'étais jeune alors, écrira-t-il en 1771. Mais il estime que la métaphysique consiste à raisonner de ce qu'on ne sait pas. Il faut donc être très prudent, rassembler des faits et en tirer quelques inductions, faire des hypothèses simples, claires, économiques, et surtout ne pas y passer trop de temps.

Il laïcise la métaphysique ; il la détache de la théologie dont il ne garde qu'un minimum, qu'il ne voit pas d'avantage à éliminer, le concept ou le mot de Dieu. Il en fait un *prolongement de la science.* »

Et plus loin (p. 177) : « La pure métaphysique ne l'occupe guère : c'est une partie négligeable dans son œuvre des vingt dernières années. Seules l'intéressent la religion et la morale, et il ne prend de la métaphysique que ce qui en est inséparable. Elle est pour lui le domaine où il n'est guère possible que d'ignorer ; le vrai philosophe est le *Philosophe ignorant.*

Il a résolument éclairci ses hésitations sur la liberté, et le voici maintenant tout déterministe, à la manière de Collins. Il ne sait plus rien de l'âme : ce n'est sans doute qu'un mot abstrait.

Il est déiste obstinément, chaleureusement, gravement; déiste contre les dogmes absurdes des religions intolérantes, déiste contre les négations dangereuses des athées téméraires. Il combat d'Holbach, en ses dernières années, plus que la Sorbonne. A vrai dire, il évite d'éclaircir jusqu'au fond son idée de la divinité : toutes les fois qu'il essaye de la préciser, *il tend au panthéisme* ; et il s'abrite derrière Malebranche plutôt que de se compromettre avec Spinoza, dont la rigueur systématique et l'abstraction d'ailleurs le rebutent. Le monde est éternel et nécessaire. *Dieu y est partout comme la gravitation. Dieu fait tout en nous*; « il y a du divin dans une puce. » 1, art. *Idée.* Il ne réduit plus son Dieu, comme autrefois, à l'office de vérité première de la physique, mais il en fait le fondement de la morale. On a bien des fois cité sa formule du Dieu rémunérateur et vengeur, qu'il a répétée en cent endroits de ses ouvrages. Elle n'est, pourtant, chez lui, qu'un consentement provisoire à la foi populaire. Il accepte cette croyance dont la fausseté n'est pas démontrable, et qui est actuellement utile pour la société. Il n'en use pas pour lui, et il admet que, dans l'avenir, des générations éclairées s'en passeront. »

Si Voltaire reproche à d'Holbach d'étaler effrontément son matérialisme, Diderot et ses amis raillent Voltaire qui, d'après eux, « radote » avec son Dieu rémunérateur et vengeur. En fait, nous assistons à des oscillations entre un déisme plus ou moins cohérent et une sorte de monisme évolutionniste qui, de plus en plus, cherchera à s'appuyer sur des observations positives. De même, la méthode rationaliste s'allie tantôt à l'ironie ou à la diatribe, tantôt aux conclusions plus sérieuses des sciences physiques et naturelles qui font alors d'incontestables progrès. Chose curieuse : ce monisme, qui va s'affirmant de plus en plus, pourrait bien provenir indirectement du leibnizianisme poussé à ses conséquences extrêmes, puis, amalgamé avec d'autres systèmes et d'autres tendances dérivés de Lucrèce. C'est le sort des doctrines de servir, trop fréquem-

ment, à des reconstructions qui les défigurent, en fin de compte. A la lumière du principe de *continuité*[1], posé par Leibniz, disparaissent les hiatus qu'on suppose exister entre le règne minéral et le règne végétal, le règne végétal et le règne animal[2], les distances infranchissables, les oppositions absolues : le repos apparaît désormais comme un mouvement d'une lenteur infinie, l'obscurité comme une clarté infiniment faible, la parabole comme une ellipse dont l'un des foyers est infiniment éloigné, la perception dans la plante comme une pensée infiniment confuse[3]. L'abîme creusé par le cartésianisme entre l'animal et l'homme se comble, et l'animal n'est plus qu'un homme imparfait, la plante, un animal imparfait. Leibniz ne songe pas, sans doute, à faire de l'homme un animal perfectionné. Chaque monade demeure éternellement elle-même, et l'âme de la plante ne peut, par conséquent, se transformer en une âme d'animal, ni une âme animale en une âme humaine. Mais il est certain que sa doctrine de la préexistence des monades, combinée avec celle de leur développement indéfini, aboutit logiquement à une théorie transformiste. « J'accorde, écrit-il[4] à Des Maizeaux, une existence aussi ancienne que le monde, non seulement aux âmes des bêtes, mais généralement, à toutes les monades ou substances simples, dont les phénomènes composés résultent... », et quelques lignes plus haut : « Je crois que les âmes des hommes ont préexisté, *non pas en âmes raisonnables*, *mais en âmes sensitives seulement*, qui ne sont parvenues à ce degré supérieur, c'est-à-dire à la raison, que lorsque l'homme que l'âme devait animer a été conçu. » On ne peut dire plus clairement que l'homme a préexisté dans l'animal. Il semble même que les « âmes » de Leibniz préexistent, comme autant de germes, dans le monde inorganique. Dans l'état de préexistence, dit-il en effet, la monade qui sera l'âme est *toute nue*[5], sans corps, c'est-à-dire, sans ce groupe de monades servantes qui seront ses organes,

1. *Théodicée*, § 348.
2. *Lettre IV à M. Bourguet*.
3. *Nouveaux Essais*, Avant-propos.
4. Cf. *Lettre à Des Maizeaux*, éd. Erdmann, p. 676.
5. *Monadologie*, § 24.

et, par suite, dans une sorte d'étourdissement. C'est donc dans un état de tout point analogue à celui des corps inanimés que se trouvent, depuis leur première origine jusqu'à leur incarnation, les monades destinées à devenir soit des âmes animales, soit des âmes humaines.

Ces idées reparaîtront dans la *Palingénésie* de Charles de Bonnet (Genève, 1769), dans le livre *de la Nature* de Robinet, et aussi chez Diderot qui les développe ou les exagère jusqu'à amorcer le darwinisme. Une fermentation sans relâche, un échange incessant de substance, une circulation perpétuelle de la vie, telle est, selon Diderot, l'existence universelle. Rien ne demeure, tout change, *les espèces comme les individus*. Les animaux n'ont pas toujours été tels que nous les voyons. Si, dans les règnes animal et végétal, un individu commence, s'accroît, dure, dépérit et passe, pourquoi n'en serait-il pas de même dans les espèces entières? Il y a contiguïté entre les règnes comme il y a contiguïté entre les espèces, et peut-être, identité. Saura-t-on jamais, par exemple, fixer les frontières entre la plante et l'animal? La définition de l'animal et de la plante est la même. On parle de trois règnes, mais l'un pourrait bien émaner de l'autre, et les règnes animal et végétal, *émaner de la matière universelle hétérogène*. L'évolution est, d'ailleurs, toute mécanique. La matière, avec ses cinq ou six propriétés essentielles, la force morte ou vive, la longueur, la largeur, la profondeur, l'impénétrabilité et *la sensibilité qui est en puissance dans la molécule inerte*, la matière suffit à expliquer le monde. Nous trouvons des conceptions analogues chez La Mettrie, qui considère l'idée d'une substance spirituelle comme une hypothèse inutile et contradictoire, ce qui est également la conviction du baron d'Holbach et de Cabanis. Si l'âme n'était pas matérielle, c'est-à-dire étendue, comment expliquerait-on que l'enthousiasme nous échauffât, et que l'ardeur de la fièvre influât sur la clarté de nos pensées? Celles-si doivent être des modifications matérielles des mouvements moléculaires (L'Homme-Machine, III, p. 75 et sq.). Ainsi, La Mettrie reproduit, à son insu peut-être, certaines affirmations de Telesio et de Campanella; mais il ne prend pas, comme eux, la précaution d'ima-

giner une seconde âme, dite raisonnable, de qualité supérieure, et destinée à l'immortalité. Après avoir dégagé l'affinité de la structure et du fonctionnement de l'organisme chez l'homme et chez l'animal, il se propose de fournir la preuve que ce qui agit dans l'un et dans l'autre ne diffère pas en substance. Il signale même, à son tour, les ressemblances entre l'homme et la plante. Du processus *continu* que nous montre l'étude de la structure et des fonctions des êtres vivants, il conclut que, si la vie psychique se rencontre en haut, elle ne peut pas absolument disparaître en bas. *Il étend la faculté de sentir à tout ce qui est vivant*, voire même à tout ce qui est matériel ; tout dans l'univers est plein d'âmes, et sur ce point, il renvoie aux monades « endormies » de Leibniz (*Les animaux plus que machines*, *Œuvres philosophiques*, Berlin, 1765, II, p. 82). — Or, cette échelle ne consiste pas, chez La Mettrie, en formes fixées une fois pour toutes. Il accepte, s'associant soit au naturaliste Maillet, raillé par Voltaire, soit à Épicure et à Lucrèce, l'idée d'un développement des formes inférieures dans les formes supérieures. Il semble (*Système d'Épicure*, § 13, 32-33, 39) qu'il ait cru à des germes organiques éternels dont seraient sorties, douées d'une perfection progressive par suite de réactions du milieu, les différentes formes vitales. — Déjà, chez l'auteur du *De monade* et du *De minimo*, nous avions trouvé, en même temps que des tendances rationalistes, les linéaments d'un système évolutioniste ; mais, grâce à la persistance de l'inspiration néo-platonicienne et de l'empreinte chrétienne, Bruno échappait au matérialisme, malgré son admiration pour Lucrèce. Tel n'est plus le cas des philosophes que nous venons de nommer.

Tout le long du XVIIIe siècle, les doctrines qui relèvent de la tradition averroïstique se combinent avec les théories les plus célèbres de Lucrèce, contre qui se liguent les apologistes, conscients du péril. C'est ce que l'on peut constater en lisant, par exemple, un ouvrage intitulé : *Les Trois Imposteurs*, qui semble résumer la philosophie « officielle » de cette époque. Mais il importe de dire quelques mots de ce petit livre, un peu mystérieux. Dans une lettre adressée au président Bouhier,

le 16 juin 1712, La Monnoye s'efforce de démontrer que le fameux livre des *Trois Imposteurs*, — successivement attribué par des ennemis personnels, des écrivains de mauvaise foi ou des chroniqueurs mal informés, à Averroès, à Frédéric II, à son secrétaire Pierre des Vignes, à Arnauld de Villeneuve, à Boccace, à Pogge, à l'Arétin, à Rabelais, à Machiavel, à Muret, à Érasme, à Dolet, à Pomponace, à Cardan, à Servet, à G. Postel, à Bruno, à Campanella, à Vanini, à Hobbes, à Spinoza, sans parler de quelques seigneurs de moindre importance, — n'a jamais réellement existé. Il signale, en revanche, que, particulièrement au XV[e] et au XVI[e] siècle, la thèse fondamentale, assimilant Moïse, Jésus et Mahomet à des imposteurs, a été défendue par des moines ou des laïcs, dont plusieurs ont payé de leur vie cette audace blasphématrice. Il est intéressant de remarquer que, *parmi les auteurs supposés, figurent la plupart des philosophes italiens que nous avons étudiés.* — Frédéric Arpe, à qui l'on doit une apologie de Vanini, réplique à La Monnoye, dans une lettre du 1[er] janvier 1716 (Leyde). Il affirme avoir eu entre les mains, à Francfort, en 1706, ce traité que lui aurait prêté, avant de le vendre à un libraire, un officier nommé Trausendorf. Il s'agissait d'un manuscrit latin — gros in-8°, comprenant dix cahiers ; Arpe l'aurait hâtivement copié ; puis, sans doute, il l'aurait traduit, ou, avant de mourir, il aurait livré sa copie à des amis qui, sous une forme ou sous une autre, se seraient chargés de répandre cet ouvrage. Dans sa lettre de Leyde, Arpe donne une analyse détaillée du *De Tribus Impostoribus*, qui correspond bien au contenu du texte français (vraisemblablement, une traduction) que nous avons sous les yeux : ledit livre est daté de 1775. Selon Arpe, le traité aurait été composé par un savant de la cour de Frédéric II, sur l'ordre de cet empereur, désireux de se venger du pape Grégoire IX qui l'avait excommunié. Malheureusement, comme le font observer les *Mémoires de littérature*, imprimés à la Haye, chez Henri du Sauzet, — la méthode de démonstration, le tour du style, l'intervention de Descartes, nommé et réfuté dans le cinquième chapitre, certains passages qui appelleraient des rapprochements avec les doctrines de Hobbes et de Spinoza,

empêchent de remonter à une époque aussi reculée que le XIII[e] siècle... Vers 1689, d'après le témoignage d'un de ses amis, Tentzelius a fourni du manuscrit latin une description assez exacte qui, du moins, concorde avec la mention des « dix cahiers » cités, examinés et utilisés par Arpe. On serait, en somme, tenté de conclure que, s'il a véritablement existé, l'ouvrage latin dont nous possédons la « version » (?) française, a paru dans la seconde moitié du XVII[e] siècle. Mais la conjecture la plus probable ne consiste-t-elle pas à penser que la tradition, plus ou moins authentique, de l'averroïsme aurait inspiré une série d'opuscules, animés du même esprit agressif contre toutes les religions, et que cette série se serait prolongée, à travers plusieurs siècles, jusqu'à l'Encyclopédie ? Nous aurions affaire à un « motif » qui n'aurait cessé d'être exploité par de nombreux incrédules : Mersenne ne prétend-il pas avoir vu le *De Tribus Impostoribus* rédigé en arabe ?...

Voici, en tout cas, la table des matières de l'exemplaire que nous possédons : c. I. De Dieu. Fausses idées que l'on a de la divinité, parce qu'au lieu de consulter le bon sens et la raison, on a la faiblesse de croire aux imaginations, aux visions des gens intéressés à tromper le peuple et à l'entretenir dans l'ignorance et dans la superstition. — II. Des raisons qui ont engagé les hommes à se figurer un être invisible qu'on nomme Dieu. De l'ignorance des causes physiques, et de la crainte produite par des accidents naturels, mais extraordinaires, est venue l'idée de l'existence de quelque puissance invisible : idée dont la politique et l'imposture n'ont pas manqué de profiter. Examen de la nature de Dieu. Opinion des causes finales réfutée comme contraire à la saine physique — III. Ce que signifie le mot *religion*. Comment et pourquoi il s'en est introduit un si grand nombre dans le monde. Toutes les religions sont l'ouvrage de la politique. Conduite de Moïse pour établir la religion judaïque. Examen de la naissance du Christ, de sa politique, de sa morale, de sa réputation après sa mort. Artifices de Mahomet pour établir sa religion ; succès de cet imposteur, plus grands que ceux de Jésus-Christ. — IV. Vérités sensibles et évidentes. Idée de l'être universel. Les attributs qu'on lui donne... sont pour la plupart incompatibles

avec son essence, et ne conviennent qu'à l'homme. La vie à venir et l'existence des esprits, combattues et rejetées. — v. De l'âme. Opinions différentes des philosophes de l'antiquité sur la nature de l'âme. Sentiment de Descartes réfuté. — vi. Des démons. Origine et fausseté de l'opinion qu'on a de leur existence. » — A elle seule, pareille table est éloquente. On reconnaît les thèmes de l'averroïsme, tout au moins de l'averroïsme légendaire, et surtout ceux du *De Natura rerum* ; car, en fait, les autorités invoquées, ce sont Leucippe, Démocrite, mais plus encore Lucrèce, auquel Hobbes vient, de temps en temps, prêter secours. Voilà, certes, une expression hardie du « libertinage » aboutissant à l'athéisme et au matérialisme. Un opuscule antérieur, auquel avait répliqué le P. Mersenne, les *Quatrains du déiste* [1], s'était arrêté à mi-chemin, niant l'immortalité personnelle de l'âme, la nécessité de sanctions surnaturelles, la Providence « particulière », l'origine divine de la religion, mêlant le « criticisme » padouan au machiavélisme, mais sans aller jusqu'aux négations radicales des *Trois Imposteurs*. On voit les étapes parcourues.

Jetons maintenant un regard en arrière. Demandons-nous si l'orthodoxie a éprouvé le besoin de réagir [2] contre ces tendances et contre ces doctrines, si elle a bien saisi sur quels dogmes fondamentaux se portait l'attaque des « libertins » et de leurs continuateurs. Il suffira de noter brièvement quelques faits pour montrer qu'elle a été très clairvoyante, mais que, peut-être, elle a parfois manqué d'habileté tactique. Déjà, Charron, dans ses *Trois Vérités*, s'était évertué à établir, en s'inspirant de Raymond Sebond et de Guillaume du Vair, contre les athées l'existence de Dieu et contre les épicuriens l'existence de la Providence. Il avait soutenu qu'entre toutes les religions la chrétienne est la meilleure. Grotius avait produit des démonstrations analogues, en les fondant sur la nécessité d'une cause première, sur le consentement universel, sur la

1. Cf. Strowski, *Pascal*, I, p. 205-211 ; le texte complet dans le livre, déjà cité, de M. Lachèvre.

2. En 1698, la Palatine (*Lettres Nouvelles*) constatera « que la foi est éteinte » ; en 1727, Mme de Lambert (*Avis d'une mère à son fils*) écrira : « La plupart des jeunes gens croit se distinguer en prenant un air de libertinage. » (Cf. Ducros, *Les Encyclopédistes*.)

considération du monde, sur l'histoire des juifs, sur les prophéties et les miracles. Il avait répliqué à ceux qui déclaraient impossibles les « résurrections ». Il avait même réfuté les conceptions astrologiques de Vanini. Rappelons l'effort très éclairé du P. Mersenne, qui vise directement les « libertins » italiens, et qui porte la discussion sur les points menacés; — les ouvrages, un peu diffus, de Silhon et de Lessius, qui, cependant, discernent bien où est le danger[1]. La plus grande partie de l'œuvre de Bossuet est consacrée à proclamer l'impuissance du libertinage qui se révolte contre l'Église et qui rêve de renverser *les dogmes de la Providence et de l'immortalité de l'âme*. C'est en vain que les impies se flattent d'une liberté sans retenue; c'est en vain qu'ils critiquent l'injuste répartition des biens et des maux; c'est en vain que, par crainte d'un châtiment mérité, ils s'étourdissent en répétant qu'après la mort l'âme retourne au néant. Le *Discours sur l'Histoire universelle*, un bon nombre de sermons et d'oraisons funèbres sont l'illustration variée, ample et somptueuse d'une thèse qui apparaît comme essentielle, chez les spiritualistes et les chrétiens. A son tour, Fénelon, avec son imagination féconde et riante, avec sa dialectique souple où se glisse parfois un mysticisme attendri, reprend les thèmes habituels du *finalisme*. Il répond aux doctrines de Malebranche, d'où certains esprits risquent de déduire la négation du surnaturel et du miracle. En cela il ne fait que continuer la campagne commencée par Bossuet, avec une vigueur plus brutale; mais, à travers Malebranche, il frappe les erreurs de quelques autres philosophes que nous connaissons bien. Les incrédules que Fénelon signale dans son sermon sur l'Épiphanie, nous les retrouvons stigmatisés chez Bourdaloue, chez Fléchier, chez Massillon. La Bruyère, dans le chapitre des Esprits forts, — tout en se servant des arguments de Descartes et de Pascal, susceptibles de légitimer la croyance en l'immortalité de l'âme et en une Providence souveraine, — insiste, avec une complaisance non dissimulée, sur la preuve par les causes finales, qui lui semble avoir une allure plus

1. Cf. notre c. I.

« scientifique » que les autres. Il ne néglige même pas de faire allusion aux théories de Fontenelle, sur le système planétaire, — lesquelles évoquent le souvenir de Giordano Bruno. Il ne ménage pas les « mondains » qui utilisent la religion dans un dessein politique. Il met en lumière, comme Locke lui-même, dont les imitateurs abondent, l'accord du christianisme et de la raison [1].

A l'instar de Bossuet, beaucoup d'apologistes moins illustres s'appliquent à convaincre les libertins, en leur faisant admirer, dans tous ses détails, la merveilleuse économie de l'univers ordonné par une intelligence suprême. Le *Manuel bibliographique* de M. Lanson cite de nombreux ouvrages dont les titres, par eux-mêmes, sont souvent significatifs à cet égard. Bornons-nous à renvoyer le lecteur aux traités de Bardon, de Bullet, de Derodon, de François, de l'abbé Genest, de Gerdil, de Haller, d'Ilharat de la Chambre, de l'abbé Loiseleur, de Sigorgne, de Touron et de Viret. Leur méthode a un point de départ métaphysique [2]. Considérée historiquement, elle a peut-être le défaut de s'en tenir à des généralités éloquentes, et de placer au seuil de la démonstration le dogme qui est précisément en question, par suite, de rebuter dès l'abord, comme par une gageure téméraire, les esprits qu'elle prétend gagner. Stoïciens, néo-platoniciens, disciples de Bruno sont tentés de riposter : « Vous nous parlez de Providence. Mais quoi ! nous en admettons une ! Songez à notre théorie de l'Ame du monde ! Notre conception, que n'auraient peut-être pas désavouée certains Pères alexandrins, a pour nous l'avantage d'être moins grossièrement anthropomorphique que la vôtre. »

Pascal doit occuper un rang à part, dans cette rapide revue de l'apologétique. Non seulement il sépare le point de vue scientifique du point de vue théologique [3], mais, reprenant et développant la méthode qu'avaient amorcée saint Augustin

1. Essai renouvelé par plusieurs écrivains religieux ou apologistes. (Cf. notre *Bibliogr. générale.*)

2. Cf. notre *Essai sur l'Apol., passim.*

3. Dans la 18e Provinciale, Pascal déclare que, si la terre tourne réellement, aucun décret ne saurait l'en empêcher : elle tournerait avec tous les hommes, qu'ils le croient ou non.

et saint François de Sales, il pose en principe que toute conversion profonde est le terme d'une évolution psychologique, de ce qu'on pourrait appeler une transformation interne, et non pas, spécifiquement, une adhésion de l'intelligence à des vérités logiquement déduites. En soi, elle n'est pas la simple conclusion d'une démonstration qui a dissipé des doutes ; elle est la résultante d'un nouvel *état* de la personnalité. Selon Pascal, il sied de débuter par l'analyse des certitudes morales, par les conditions de réceptivité du surnaturel, bien loin de descendre des hauteurs de la Transcendance. Il s'agit tout d'abord de « disposer » le libertin à sa prochaine conversion [1]. Et Pascal de faire éclater à ses yeux l'impossibilité où nous sommes de comprendre la nature de l'homme, ce mélange d'infinie grandeur et d'infinie bassesse, cet être inconstant et bizarre, si nous avons uniquement recours aux diverses philosophies, à l'orgueilleux Épictète ou au lâche Épicure dont Montaigne reproduit trop docilement les idées. Pascal s'adresse directement au libertin, sur un ton pathétique et pressant qui le circonvient et l'émeut. « Eh quoi, lui dit-il en substance, tu déclares avec tel ou tel Padouan, avec ce Des Barreaux [2], qui appartint à la secte de Cremonini, que la raison est incapable de prouver l'immortalité de l'âme, et tu

1. Notre *Essai sur l'Apol.*, p. 56-72 et *passim*.

2. Voltaire a fait allusion à Des Barreaux en substituant (1740), dans une strophe de son ode sur le Fanatisme, dédiée à Mme du Châtelet, le nom du joyeux épicurien à celui de Spinoza. (Cf. *Recueil de pièces fugitives en prose et en vers*, par M. de Voltaire, s. l., Paris, Prault, 1740, in-8.) En 1775, il devait associer Spinoza à Des Barreaux !... (édit. Genève, Cramer et Bardin). Cf. aussi : les lettres à Son Altesse Mgr le Prince de *** Brunswick (3e article de la lettre VII sur les Français), à propos du sonnet du Pénitent. Sur Des Barreaux et sur Miton, cf. Strowski, t. II, p. 242 et sq., *op. cit.* Lachèvre, *Le Prince des libertins au XVIIe siècle*, Paris, Leclercq, 1907. — Sur un autre « familier » de Pascal, le chevalier de Méré, cf. Strowski (*ibid.*). L'éditeur des *Œuvres posthumes* de Méré (Paris, 1700) nous dit que la société habituelle du chevalier était Balzac, Pascal, feu M. le duc de la Rochefoucauld, Mme la duchesse de Lesdiguières, la maréchale de Clérambault et Mme de Maintenon. Il ne nomme ni Miton, ni Ménage, ni Mme de Sablé, ni bien d'autres, comme le médecin Bourdelot avec qui, « chez une dame insensible et charmante », Méré parla « de l'immortalité de l'âme ». (Cf. *Corresp.*, p. 159.) Méré s'exprimait couramment en italien. A-t-il subi l'influence de G. Bruno ? M. Strowski paraît le croire (p. 297 et sq.).

te reposes au sein d'une indifférence coupable. Joueur insensé [1], ne vois-tu donc pas que ton propre intérêt te commande, — puisqu'il faut opter entre des probabilités de divers degré, — de risquer le fini pour l'infini ? — Tu as sans cesse sur les lèvres le mot de raison. Oublies-tu donc que la raison n'est qu'une faculté de « moyens », recevant ses principes essentiels de l'intuition, et trouvant son complément nécessaire dans le sentiment qui, seul durable et fécond, pénètre l'âme tout entière ? — Tu te plains d'être asservi à ton tempérament, à tes passions. Dompte-toi par un effort progressif. Maîtrise en toi la concupiscence. Plie la machine par la « coutume ». Oriente ton désir et ta volonté vers Dieu. Sollicite son aide par tes prières. Persuade-toi que sans lui tu ne peux rien. Aime Dieu, avant même de le connaître. Alors seulement, quand la foi sera née dans ta conscience, tu la couronneras, tu la fortifieras par des preuves historiques et rationnelles, par l'étude des Prophéties, des Miracles, des Figuratifs ; tu constateras que notre religion n'a aucun des caractères qui dénotent l'imposture, quoi qu'en aient dit plusieurs de tes auteurs familiers, — ton Vanini, entre autres... — En suivant cette méthode, tu découvriras ce Dieu caché dont parle l'Aréopagite. Notre Dieu n'est pas seulement le souverain « plasmateur », la Providence qui s'exerce sur la vie et sur les biens des hommes. Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des Chrétiens est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance et d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que lui-même. Dans l'ordre de la charité et de la grâce, tu le rencontreras sans peine, toi qui cherches un Dieu intérieur. Vois, il s'offre, il se donne à toi, incarné dans le Médiateur en qui coexistent la nature divine et la nature humaine. Par le

1. Le P. Mauduit, oratorien, a fait de l'argument du « pari » toute la matière de son *Traité de la Religion contre les athées, les Déistes et les nouveaux Pyrrhoniens* Paris, 1677). Or, chez Pascal, ce n'était là qu'un argument « préparatoire », déjà employé, d'ailleurs, par Arnobe.

Christ, par le Verbe égal et consubstantiel au Père[1], tu communieras avec l'Éternel. Étroitement uni à lui, tu participeras, au sens strict du terme, et non plus dans une acception métaphorique, à la vie surnaturelle. Tu pourras à bon droit répéter la parole de saint Paul : « In ipso vivimus, movemur et sumus. »

On ne saurait trop regretter que Pascal n'ait point achevé ses *Pensées*. Peut-être, au surplus, l'Église n'eût-elle pas accueilli avec faveur une méthode apologétique qui se réclamait de saint Augustin, mais qui était proposée par un ami et un défenseur de Port-Royal[2]. Et cependant, à notre avis, la méthode de Pascal avait plus de chance de toucher les libertins imbus des doctrines indiquées plus haut, que d'autres méthodes traditionnelles, trop préoccupées, *dès le principe*, de replacer dans le Dieu personnel et suprême, une finalité que la plupart des philosophes transalpins laissaient dans la troisième hypostase néoplatonicienne, dans l'Ame du monde, organisatrice consciente et prévoyante du Cosmos. Car, procédant par étapes psychologiques, Pascal, loin de s'attaquer immédiatement à cette divergence de vues, commençait par dissiper tous les malentendus et toutes les objections qui empêchaient l'incrédule de saisir la merveilleuse opportunité du christianisme et la nécessité d'une hétéronomie surnaturelle, de la Révélation et de la Grâce, pour compléter et « sublimer» l'être humain. — On peut même se demander avec Brunetière si Louis XIV, déjà coupable d'avoir révoqué l'Édit de Nantes, ne renversa pas, en persécutant jusqu'au bout le jansénisme, la dernière barrière qui fût de taille à faire obstacle aux progrès du libertinage. Rappelons-nous, par exemple, certains écrits de La Mothe Le Vayer, et spécialement la *Vertu des Païens*[3], qui soulève un

1. La Rédemption, — voilà la pierre angulaire de la foi chrétienne. C'est vers ce dogme qu'il faut conduire par l'amour la plupart des libertins qui ne comprennent pas exactement le rôle du Logos, de Jésus, médiateur entre Dieu et nous.

2. Cf. *Pensées*, 869, éd. Brunschvicg (édition déjà « classique », à juste titre).

3. Hermant insinue que le discours sceptique de la *Vertu des Payens*, paru en 1641 sans nom d'auteur, et qu'on sut plus tard être de La Mothe Le Vayer, « était le fruit d'une sorte de conspiration qui éclata dans ce temps contre la morale chrétienne, sous la protection du cardinal de

vrai scandale et qui motive l'intervention d'Arnauld ; rappelons-nous, outre les *Pensées sur la Comète*, certains pamphlets de Bayle dont nous avons donné des extraits ; rappelons-nous l'*Épître à Uranie* de Voltaire. La Mothe Le Vayer estimait que la foi n'est pas indispensable au salut, ni une religion positive à la vertu. Poussant plus loin dans la même voie, Bayle et Voltaire iront jusqu'au déisme, jusqu'à la religion naturelle. Nous avons rencontré, notamment chez Pomponace et chez Vanini, des pages que ces trois auteurs français auraient volontiers signées. Or, précisément, le pessimisme janséniste se dressait contre cet optimisme naturaliste, dont il tentait de montrer la fausseté et l'orgueil, en faisant ressortir la perversion foncière et la faiblesse réelle de l'homme. Sans doute, dans son zèle de réaction intransigeante, il dépassait la mesure, il assombrissait à l'excès la loi miséricordieuse du Christ. Mais c'était là, après tout, une noble et tragique gageure, peut-être une attitude obligatoire, en face du libertinage qui se tenait au pôle opposé [1]. Aux yeux de l'historien qui ne juge pas les doctrines en soi, ce fut, très vraisemblablement, une faute de tactique que de donner *trop tôt* le coup de grâce à Port-Royal.

En de récents travaux [2], M. H. Brémont a étudié et finement caractérisé tout un courant mystique, amorcé par ce qu'il appelle « l'humanisme dévot », favorisé par l'influence de saint François de Sales, par les Maîtres salésiens, et qui, — à travers toutes les formes de la littérature religieuse, souvent en parant les plus graves problèmes des imaginations les plus délicatement poétiques [3], perpétue, contre le rigorisme janséniste, la tradition accueillante de l'optimisme chrétien et tend

Richelieu, et comme un corollaire du livre de la *Défense de la Vertu* que le P. Antoine Sirmond, jésuite, publia la même année. » Arnauld répondit au discours de La Mothe le Vayer par un traité intitulé *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé*. Ce traité, composé en 1641, ne fut publié qu'en 1701. Arnauld, *Œuvres complètes*, t. X, p. IX. (Note de Strowski, *Pascal*, t. III.)

1. Cf. Strowski, *op. cit.*, p. 109-112.

2. *Histoire du sentiment religieux en France*, Paris, Bloud.

3. Cf. *Ibidem*, t. I, deuxième partie, et, dans la troisième partie, les pages concernant Yves de Paris.

vers le quiétisme et le « pur amour ». Or, l'on y retrouve sans peine des éléments néo-platoniciens, transmis notamment par le pseudo Denys [1] et les écrivains qui le répètent. Ce néo-platonisme, en passant par le milieu moral du mysticisme espagnol [2], où les « flamands » vulgarisés par Ximénès ont contribué à le faire pénétrer, ne se contente pas de serrer de plus en plus l'orthodoxie : il implique un besoin continuel du Christ, un élan direct vers lui, un ardent appel de tout l'être, imparfait et souffrant, au Rédempteur, au Consolateur. Ainsi, parallèlement au Jansénisme officiel qui prétend tirer de saint Augustin une austère et âpre doctrine du salut, se développe une orientation toute différente, où se combinent heureusement une confiance raisonnée en la nature humaine et un sens éclairé des nécessités religieuses, où la fermeté des principes se tempère et s'adoucit d'effusions presque sentimentales, et qui, par le choix des « thèmes », semble se réclamer de certains traités du même saint Augustin, mais en particulier, de ceux où demeure, nettement visible, le cachet du néo-platonisme [3]. Or, cette orientation n'est-elle pas déjà celle de plusieurs « penseurs » italiens, de Campanella, entre autres, plus encore que de Pic de la Mirandole et de Marsile Ficin ? Il va sans dire que contre elle le rationalisme, déductif et souvent ironique, du XVIIIe siècle est spontanément porté à réagir.

C'est surtout en Allemagne que les conceptions de Bruno ont été recueillies avec un soin pieux par les polygraphes ou les historiens de la philosophie dont nous avons déjà cité les témoignages, et par les chefs d'école qui ont salué dans le métaphysicien du *Della Causa* le brillant et courageux héraut annonçant l'ère de la spéculation moderne, l'intuitif précurseur de la doctrine de l'immanence, ou même le premier pro-

1. Inge, *Christian Mysticism*, Methuen, 1899. Baron de Hügel : *The mystical element in religion*... (analysé par Grandmaison dans le n° 2 des *Recherches de Science religieuse*, revue technique annexée aux *Études*).
2. Cf. les livres de MM. Delacroix et Collet, sur les mystiques, sainte Thérèse et Vittoria.
3. Walter Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der theologie, von Luther bis auf die Gegenwart*. Berlin, 1912. D. Bigg : *Christian platonist of Alexandrie*... et notre *Appendice*.

phète de l'idéalisme transcendental. Sans parler de Jacobi [1], Schelling [2] est persuadé qu'il acquitte une dette de reconnaissance en insérant le nom de Bruno dans le titre d'un de ses dialogues, « sur le principe divin et naturel des choses. » — Ce dialogue, tout plein de l'inspiration du *Timée*, et où reparaissent, çà et là, des théories de Jacob Böhme, développe, sous les auspices du Nolain, la philosophie de l'*identité*. Il est précédé d'un discours sur la vérité et la beauté, et d'une exposition de la théorie des *idées*, ces filles de Dieu, dont les choses ne sont que d'imparfaites imitations, et qui seules sont absolument belles. Après ce début, le principal person-

1. Jacobi donne quelques extraits du *Della causa* (*Werke*, Leipzig, Fleischer, 1812-1825 : IV. I. 8-8. II. : Beilagen zu d. Briefen über d. Lehre des Spinoza).

Ils se décomposent ainsi : 1. *Della causa in quanto è diversa dal principio e una con esso. Identità della causa agente, formale e ideale* ; 2. *Del principio materiale in generale, e quindi, in particolare, del principio materiale considerato come potenza* ; 3. *Del principio materiale considerato come soggetto* ; 4. *Dell' uno.*

Grâce aux libéralités de Jacobi qui leur prêta son exemplaire du texte de ces deux ouvrages, Rixner et Siber (1824) traduisirent en allemand le *Della Causa* et le *Del Infinito*, plus dix sonnets, et quelques fragments des œuvres latines. (Sülzbach, Seidel, dans les *Vies et doctrines des Physiciens illustres*.)

2. Du *moi absolu* de Fichte, spinozisme renversé, disait-on, Schelling passait à un *absolu* qui comprenait le moi et l'univers ; il aspirait à expliquer la nature par un principe éternel, illimité, où s'identifiaient l'un avec l'autre l'idéal et le réel, la pensée et l'existence, la liberté et la nécessité. Cet être absolu, qui n'est pas une personne douée de conscience, se distingue cependant par une certaine tendance à se produire au dehors, à se révéler. De là, séparation des virtualités confusément cachées dans l'absolu. Cette séparation, cet épanouissement n'est que l'essence de Dieu, la divinité réellement existante, réalisée dans l'espace et le temps : en d'autres termes, c'est le monde. Le dégagement qui donne naissance à l'univers ne peut s'opérer que par degrés, et chaque degré doit être marqué par un genre particulier d'êtres. Le but de la philosophie naturelle est de parcourir et de dessiner toutes les diversités qui caractérisent ces degrés différents, depuis la variété la plus indécise jusqu'à la plus pure, jusqu'à l'homme qui est le centre le plus intime de l'absolu. — Toute cette cosmogonie n'est-elle pas un commentaire, une application du précepte de Bruno ? La ressemblance paraîtra plus frappante encore quand on saura que l'instrument avec lequel M. Schelling prétendait avoir découvert cette chaîne de spéculations n'est autre chose que l'*intuition intellectuelle*, sorte de perception transcendante, parfois imaginative, que le Nolain appelait l'*enthousiasme*, et que l'école d'Alexandrie avait nommée *extase*. (Note de Bartholmess.

nage du dialogue, Bruno, exposant le principe de la *coïncidence des contraires*, soutient, avec son homonyme du XVIe siècle, qu'il n'y a point d'opposition absolue, et que la vraie philosophie consiste à reconnaître l'unité de toutes choses dans l'*idée* éternelle, dans l'*idée des idées* ; que l'absolu est à la fois réalité et idéalité infinies ; que l'idéalité infinie est l'infinie possibilité de tout ; que l'univers véritable, l'univers idéal est un tout organique absolument *un* ; que, au sein de l'absolu, les choses et les notions qui les représentent sont unies d'une manière éternelle dans les idées archétypes, et que toute autre existence est une illusion. La discussion porte ensuite sur la nature du savoir. L'âme, sujet de la connaissance, est une partie de l'infinie virtualité de Dieu. Elle est même infinie en soi, et finie seulement comme *entéléchie* du corps, comme existant dans un corps. Elle est capable de la connaissance infinie, bien qu'en tout temps, une partie seulement de l'univers soit l'objet de l'intuition. En distinguant les deux mondes, le monde intelligible ou infini et le monde réel ou phénoménal, on a posé deux principes, l'un le principe divin, et l'autre le principe naturel des choses. Par là, on s'est habitué à voir la nature hors de Dieu et Dieu hors de la nature. Mais, en fait, Dieu est dans la nature et la nature est en Dieu. — Un des interlocuteurs expose l'histoire du panthéisme matériel en termes magnifiques. Un autre lui oppose l'idéalisme absolu : l'idée des idées, l'unité absolue est la substance proprement dite, ou Dieu. « L'objet de la science, dit ailleurs Schelling (*Dissertation sur le rapport de l'élément réel et de l'élément idéal dans la nature*, en tête de la deuxième édition du *Traité de l'âme du monde*), est la réalité véritable, Dieu présent en toute chose. Dieu est la copule universelle, le lien qui unit tout. » — Hegel attribue à Bruno l'honneur d'avoir frayé les voies au panlogisme : interprétation un peu tendancieuse, qui se retrouve dans les livres de Fiorentino et de Carrière Au fond, Hegel lui doit surtout — ainsi qu'à Nicolas de Cusa — le principe de l'identité des contraires [1]. Tennemann [2] a vu juste :

1. Cf., sur ce point, notre travail sur la *Philosophie morale* de G. Bruno.

2. *Gesch. der Phil.*, t. IX, pp. 372-429, et aussi Jaesche, *Der Pantheismus* (1827), t. III.

« Dans l'ordre des temps, écrit-il, Bruno tient le milieu entre le néo-platonisme et la philosophie de l'absolu... » — D'une façon générale, chez la plupart des penseurs allemands, au début du XIXe siècle, on découvrirait sans peine des idées familières à Bruno, mais qui, dans l'intervalle, ont été reprises, approfondies et systématisées par Spinoza qui, de Gœthe à Schleiermacher, en passant par Herder, a compté tant de disciples[1] ! Ce qu'il importe de souligner ici, c'est que les panthéistes allemands ont affecté de saluer en Bruno un ancêtre qu'ils ont réhabilité et haussé sur le pavois. Évidemment, ils n'ont pas craint de le faire abonder dans leur propre sens ; mais leur attitude n'en reste pas moins significative. Or, le panthéisme de Fichte, de Schelling et de Hegel a été expressément condamné dans un canon du concile du Vatican (1869). Si l'on acceptait la thèse de Schelling et de Hegel, il faudrait donc admettre que l'un des maîtres du libertinage italien, Bruno, a été atteint une seconde fois et comme par ricochet ; en sorte que l'Église n'aurait pas changé d'avis sur son compte depuis le commencement du XVIIe siècle.

Nous ne poursuivrons pas plus loin cet examen historique. Les rapprochements précédents suffisent à démontrer la continuité de certains courants, dont nous connaissons bien l'origine, mais que la spéculation italienne est venue renforcer. Peut-être réduisent-ils la prétendue « originalité » de tel ou tel système, dont le principal mérite a été de grouper en faisceau et d'enchaîner dans les mailles d'une logique serrée et d'une dialectique, parfois factice, des concepts et des intuitions jusqu'alors un peu trop épars. — Ils font comprendre, en tout cas, l'attitude de l'orthodoxie en présence de certaines doctrines qui, sous mille formes, tendaient à ébranler des croyances essentielles, et auxquelles les philosophes italiens avaient, dans une large mesure, donné une vigueur nouvelle.

1. Cf. Höffding, *Hist. de la phil. mod.*, t. II, première moitié.

CONCLUSION

La présente étude nous a permis de caractériser, dans leurs traits essentiels, les diverses formes de la spéculation italienne, au XVIe siècle. Nous avons rencontré, à Padoue, et autour de l'école padouane, des exégètes minutieux, parfois subtils, des doctrines d'Aristote. Parmi ces philosophes, les uns analysent avec application les œuvres du maître, en s'efforçant de corriger des interprétations tendancieuses, de remonter certains courants, de rétablir, par delà les déformations ou les conciliations scolastiques, la véritable pensée du Stagyrite ; — les autres, à la suite d'Alexandre d'Aphrodise, d'Averroès ou de commentateurs moins illustres d'Aristote, proposent des solutions ingénieuses, apportent des éclaircissements sur les points obscurs ou « litigieux » de ces mêmes doctrines, ou laissent entrevoir, tantôt directement et nettement, tantôt à travers de prudents détours, les conséquences dernières qu'on en peut tirer. Soucieux de dégager les analogies et surtout les différences qui, en fait, existent entre l'aristotélisme et le thomisme, substance profonde des enseignements de l'orthodoxie catholique, un Cremonini, un Pomponazzi embrassent hardiment la double tâche dont nous venons de parler, et dont l'urgence ne leur échappe point.

L'esprit positif et critique des Padouans semble se retrouver chez un Machiavel qui considère et juge les événements du Passé et de son temps, qui met en lumière les lois psychologiques, les conditions et les moyens de

la politique « réaliste », en pratiquant une méthode identique, et en prenant comme « postulats », suffisants pour l'historien, certaines thèses de l'averroïsme. Il se complète par le sens de la recherche expérimentale, que guide une intuition merveilleuse, chez un Léonard de Vinci, génie harmonieux et exceptionnel en qui se reflète la complexité de la Renaissance italienne. Il prépare peu à peu, en éliminant les préjugés et les abstractions stériles, en s'attachant au Réel, une nouvelle conception de l'Univers qui, de mieux en mieux étudié et connu, va voir tomber ses anciennes limites, — Bruno plaçant la notion d'Infini à la base de sa cosmologie, — et dont les lois se révéleront aux calculs, aux investigations de Galilée et de ses continuateurs. Ainsi, partant d'une interprétation serrée de l'aristotélisme, dont elle nous aide à pénétrer la richesse et à préciser certains points un peu flottants, la philosophie italienne du XVIe siècle ne tarde pas à dépasser les positions mêmes du Stagyrite, tout en repoussant bon nombre des adaptations ou des corrections de la scolastique thomiste. Dans son effort de progressif affranchissement, elle traverse divers systèmes, tels que le néo-platonisme, qu'avait tout particulièrement cultivé l'école florentine, et qui est justement un essai de synthèse des doctrines métaphysiques de l'Hellénisme. Elle s'arrête, d'une façon toute spéciale, au Plotinisme, dont la pensée de Bruno et celle de Campanella, notamment, demeurent imprégnées. Sans s'y enchaîner, elle en facilite la conservation et la diffusion, — fournissant ainsi des matériaux à Spinoza et à tous ceux qui s'inspireront de l'Éthique. Quoiqu'elle soit loin d'écarter toute influence mystique, de plus en plus, elle s'oriente, en vertu de la logique même de ses tendances originelles, et à la lumière des découvertes, vers l'attitude indépendante et circonspecte, tout à la fois, de l'esprit moderne, penché sur la trame des phénomènes que lui offre le grand livre de la Nature.

On a beaucoup parlé du naturalisme de la Renaissance. Il conviendrait de bien délimiter la portée de ce terme. Naturalistes, la plupart des penseurs italiens le sont, à coup sûr, dans la mesure où ils attribuent à la Raison le pouvoir d'atteindre, par ses propres forces, une vérité de jour en jour plus complète ; dans la mesure où, par les conséquences de leur critique, ils tentent, sinon d'exclure le christianisme de la conduite morale des individus ou des sociétés, tout au moins, de réduire son action. Certains d'entre eux, en effet, partant d'une vue optimiste de l'être humain, sont enclins à regarder le magistère du christianisme et surtout de l'Église catholique, comme inutile et superflu pour assurer l'accomplissement du Bien, voire même, comme pernicieux et amollissant pour les consciences libres et les personnalités intenses ; au surplus, ils n'en méconnaissent pas l'importance en ce qui concerne le maintien de l'ordre et de l'équilibre social. Qu'ils dirigent leurs attaques de front ou par des voies détournées, Averroïstes et Politiques, — par ce qu'ils enseignent ou par ce qu'ils contestent, — sapent pareillement la croyance en l'immortalité personnelle de l'âme et en la Providence, et ruinent d'une poussée commune la légitimité, la nécessité de la mission divine de l'Église. Quant au système de Bruno, il enveloppe une adoration fervente et enivrée de la Nature, dont les bornes désormais reculent à l'infini. Ce culte enthousiaste, qui, coïncidant avec les progrès de la physique et de la cosmographie, n'aurait peut-être pas suffi à inquiéter l'Église, implique, en fait, — sous le couvert d'expressions équivoques et sous l'attraction de doctrines bien plus nettement hostiles à la théologie chrétienne que certain néo-platonisme déjà « filtré » par les Pères, — une tendance marquée vers le monisme de la substance, vers ce qu'on va appeler, à propos de Spinoza, le panthéisme. Or, virtuel ou réel, le panthéisme de Bruno

renferme des éléments mystiques, principalement dans la très noble morale que tracent les *Eroici furori*, annonçant l'admirable théorie de « l'amour intellectuel de Dieu ». Nous aurions pu faire la même observation au sujet de l'école florentine : nous pourrions la faire au sujet de Campanella, par l'intermédiaire duquel s'opère la transition entre le XVIe et le XVIIe siècle. Ainsi, le naturalisme de la Renaissance italienne, *envisagé sous sa forme spéculative*, se distingue, — sauf peut-être chez un Vanini, — du cyrénaïsme un peu grossier et débridé avec lequel d'aucuns ont voulu le confondre. Il participe du caractère éclectique que nous avons signalé dans la philosophie de cette époque. Il est secrètement travaillé ou combattu par des influences contraires, — chrétiennes et parfois même stoïciennes [1]. En tout cas, sauf de rares exceptions, il apparaît beaucoup plus comme le produit d'une conquête de l'esprit, ébloui par l'immensité et la fécondité de l'univers, libéré du fétichisme des vieilles formules et de l'ascétisme excessif, que comme une proclamation intempérante des sens avides de jouir de toutes les voluptés de la vie. On s'explique que, souvent, il garde une sorte de caractère religieux et fervent, une dignité grandiose. En son essence, la « *Virtù* » elle-même, attachant au déploiement de la force un prix singulier, et y apportant un souple dilettantisme, manifeste bien plus une confiance réfléchie — et nouvelle — en la valeur personnelle de l'Homme, qu'une arrogance téméraire qui jetterait un aveugle défi aux principes les plus saints. Ou plutôt, elle ne devient synonyme d'énergie brutale et sans scrupules qu'en se compliquant des vices individuels

1. C'est dire que nous n'acceptons point les conclusions, un peu massives et sans nuances, de R. Palumbo (*Giulio Cesare Vanini e suoi Tempi*, Napoli, 1878), qui approuve l'antithèse *absolue*, dressée par Spaventa, entre la philosophie médiévale et celle de la Renaissance. Le XVIe siècle est peut-être un « tournant » décisif ; il est surtout un *confluent* où se mêlent des doctrines très diverses.

ou des ambitieux desseins de tel ou tel potentat, de tel ou tel « esthète », plus ou moins cynique, sur lequel la philosophie du temps n'a exercé, sans doute, qu'une bien faible action, et qui a surtout obéi à l'appel impérieux de son tempérament ou de ses besoins. Ce serait abuser du sens des mots, ou le banaliser, que de parler du « naturalisme » de César Borgia ou de l'Arétin. Il serait, à notre avis, plus exact de souligner un retour *partiel* au paganisme, pris comme une manière optimiste de concevoir l'homme et la vie, et comme une incitation à chercher, pour en construire le décor de l'existence, toutes les parcelles de beauté disséminées par le monde. Ce retour, favorisé par l'étude attentive des œuvres de l'antiquité gréco-latine, n'entraîne pas toujours une rupture catégorique avec les croyances spiritualistes et chrétiennes ; quelquefois même, il se concilie avec elles ; mais, comme il met en relief certains éléments de la pensée hellénique qui ne s'accordent guère avec lesdites croyances, il constitue pour elles, en définitive, une grave menace.

Prise en bloc, la spéculation italienne du XVI[e] siècle a exercé une incontestable influence sur le courant « libertin ». A notre avis, les philosophes que nous avons étudiés ont agi sur ce mouvement, non pas tant d'une manière individuelle, par le rayonnement distinct de chacun de leurs systèmes, que d'une façon collective, par l'infiltration de certaines tendances, positives ou négatives, qui, à divers degrés, étaient communes à leurs doctrines. Dire qu'ils ont fait pénétrer plus profondément dans l'esprit européen les idées les plus hétérodoxes de l'Averroïsme (que toutes ces idées aient, d'ailleurs, appartenu à l'Averroès de l'histoire ou à celui de la légende[1], ce serait adopter une formule un peu simple,

1. Suivant la légende, Averroès, après avoir été chrétien, puis juif, puis musulman, aurait renoncé à toute religion et écrit alors le livre des

mais ce serait bien indiquer le sens de leurs efforts et en résumer assez nettement le résultat. Certes, la tradition de Lucrèce s'était perpétuée jusqu'à eux, et le *De natura rerum* était demeuré comme la grande encyclopédie poétique des « esprits forts ». Or, Lucrèce avait nié le miracle, au nom du déterminisme, la Providence, au nom du pessimisme, la création, au nom de l'atomisme. Il avait enseigné que la religion a une origine humaine, qu'engendrée par l'ignorance et la peur, elle est soigneusement entretenue, comme un pouvoir d'oppression et de contrainte, par la fourberie des prêtres. Il avait enseigné que l'âme meurt avec le corps, et que les atomes composant chaque être entrent dans d'autres combinaisons. Cependant, le matérialisme intrépide de Lucrèce effarouchait certains esprits timorés et indécis qui, tout en refusant d'adhérer à l'ensemble des principes du spiritualisme chrétien, hésitaient à atteindre d'emblée les conclusions extrêmes vers lesquelles les poussait, avec une éloquence persuasive, une logique imagée et pressante, le lyrique héritier de Démocrite et d'Épicure. Justement, certains philosophes transalpins allaient leur offrir une série de conceptions qui, rejoignant plusieurs des affirmations capitales de Lucrèce, sans aboutir pourtant à l'athéisme et aux conséquences qui en découlent, constituaient une sorte de compromis acceptable. Par des voies très différentes, ils arrivaient, en dernière analyse, à des résultats analogues. Sur des points essentiels, la substance de leurs doctrines venait se surajouter à celle du *De natura rerum*, jusqu'à se confondre avec elle : ainsi, les riches alluvions d'un fleuve viennent, en s'y déposant,

trois Imposteurs. Il n'aurait cru ni à l'Eucharistie, ni au diable, ni à l'enfer, — devenant ainsi le bouc émissaire de l'incrédulité, le chien enragé dont la fureur aboie contre le Christ et contre la foi catholique, pour parler comme Pétrarque, le maudit, l'ennemi le plus acharné des chrétiens, selon l'expression de Gerson.

Cf. Picavet, *Essais*, p. 135.

engraisser une contrée déjà fertile. Aux yeux des sceptiques, ces coïncidences saisissantes doublaient la valeur, la vérité des thèses sur lesquelles paraissaient s'accorder, comme en un ample débat, les maîtres des écoles les plus diverses, ligués par la Raison même contre la superstition.

Distinguer le domaine de la foi et le domaine de la raison, où ne naissent qu'accidentellement des certitudes parallèles : — envisager les formules dogmatiques comme des transcriptions provisoires et commodes, les rites et les cérémonies comme des symboles adaptés à l'imagination populaire, mais inutiles pour le philosophe qui, non content de décomposer les idées ou de les déduire les unes des autres, est capable de s'élever par l'intuition métaphysique vers les plus hautes révélations : — montrer, par des considérations historiques ou logiques, que la religion chrétienne, loin de jouir d'un privilège absolu et divin, ne vaut ni plus ni moins que les autres, également appuyées sur des prodiges ou des prophéties d'une authenticité discutable, et sur une tactique de prosélytisme qui, pour réussir, pour éblouir la crédulité humaine, emploie toujours les mêmes procédés : découronner la religion de son prestige surnaturel, pour la ramener à n'être qu'une affaire politique, à supposer qu'elle ne soit pas l'invention d'un imposteur ; — nier l'immortalité personnelle de l'âme, dont la durée ne saurait dépasser celle de chaque organisme, ou y substituer un anonyme retour au foyer de l'Ame universelle, sinon une métempsycose indéfinie, de manière à faire apparaître comme chimériques ou purement allégoriques les récompenses du ciel et les châtiments de l'enfer ; — souligner l'influence du milieu, du climat, du tempérament, sur notre liberté morale qui s'en trouve singulièrement diminuée : — supprimer la Providence particulière et la remplacer par une providence générale qui

ressemble fort au mécanisme des Lois, si bien que la prière devient inefficace et le miracle illusoire ; — laisser de côté, le principe de perfection, si capital chez Plotin, pour métamorphoser le Dieu du spiritualisme en une force immanente, mêlée au corps de l'Univers, et pour *amorcer* ainsi le panthéisme ; voilà, à prendre les choses d'ensemble, les leçons, empruntées pour la plupart à la tradition averroïstique, que les penseurs italiens (chacun avec la nuance originale de son génie, directement ou par des intermédiaires) ont semées, d'un geste hardi, en un sol propice ; voilà, brièvement récapitulées, les idées dont les libertins les plus sérieux feront leur bagage intellectuel, et dont les autres s'imprégneront de leur mieux. Que chaque philosophe, selon ses dispositions et le tour particulier de son esprit, ait développé telle ou telle de ces idées avec plus ou moins de complaisance... et de relief ; que, pour l'historien d'aujourd'hui, Bruno annonce une attitude intermédiaire entre celle de Spinoza et celle de Leibniz ; que Pomponazzi fasse plutôt songer à Bayle, et Vanini à Voltaire ; il n'y a là rien d'étonnant pour quiconque a le sens des variétés individuelles. Mais il n'en reste pas moins évident que, sur un minimum d'affirmations ou de conclusions concernant les problèmes essentiels, la plupart des penseurs italiens de la Renaissance se sont accordés contre les thèses du spiritualisme orthodoxe. A chaque instant, les sentiers différents qu'ils suivent, se rencontrent et se confondent, parce que, en fin de compte, ils se dirigent tous vers un même point de l'horizon.

Le libertinage qui, depuis longtemps, existait à l'état diffus, — par exemple, au pays de Rabelais [1], — et auquel

1. Outre que Rabelais, comme beaucoup d'écrivains de son temps, raille les moines, les frocards, et tourne en ridicule, non seulement la chasteté et les abstinences, mais encore le mariage, il parodie, dans la généalogie de Gargantua, celle de Jésus-Christ, dans la naissance

la tradition averroïstique n'avait jamais cessé de fournir un aliment, ces penseurs l'ont donc aidé à se condenser, à se cristalliser, si l'on veut, sous une forme précise. Peut-être ne lui ont-ils pas imprimé une orientation. En tout cas, comme nous l'écrivait un des érudits[1] qui connaissent le mieux notre XVI[e] siècle, — l'orientation qu'il tendait à choisir de lui-même, ils l'ont « autorisée » ; le courant qui risquait de s'étaler un peu au hasard, ils l'ont resserré, donc, renforcé. C'est en partie grâce à eux qu'un scepticisme assez superficiel s'est transmué en cet « esprit critique » que Bayle représente à merveille ; c'est en partie grâce à eux que s'est préparé le déisme, si florissant à l'époque d'un Voltaire. On conçoit donc que, conséquente avec elle-même, l'Église ait jugé nécessaire de crier : halte-là ! à l'aventureuse métaphysique de Giordano Bruno, de même qu'elle avait déjà proscrit certaines interprétations, funestes d'après elle, de l'Aristotélisme et du Plotinisme. Notre ouvrage permettra de saisir qui, d'elle ou de ses adversaires, respectait le plus fidèlement les véritables doctrines des philosophes anciens. Mais, sous peine de renoncer à sa mission et à la substance même de ses enseignements les plus constants, l'Église ne pouvait

de Pantagruel, le dogme de l'Incarnation et s'attaque à celui de la vie future, dans le récit d'Epistémon ressuscité. — (Cantu, *Hist. Univ.*). Simple coïncidence, à notre avis, et qui montre qu'avant Bruno, l'incrédulité avait déjà « marqué » les points sur lesquels ses assauts allaient devenir de plus en plus pressants ! Sur la philosophie de Rabelais, consulter les livres de Gebhardt et de Stapfer.

On lira avec intérêt (*Bibl. Universelle* et *Revue suisse*, LXXXIX[e] année, 3[e] période, t. XXIV, p. 579 et sq.), un article, ingénieux mais assez peu probant, où Marc Monnier essaie d'établir que G. Bruno avait pratiqué l'œuvre de Rabelais. Il s'appuie, à cet effet, principalement sur le *Candelaio* (même qualité de verve, même sens caricatural, expressions identiques, etc.).

1. M. Plattard, — un de nos critiques les plus familiers avec l'œuvre rabelaisienne.

pas ne point réagir contre un ensemble de thèses, diverses d'origine, mais également opposées aux croyances chrétiennes. De ce point de vue, on est même un peu surpris que les apologistes, tout en apercevant d'une manière assez claire les points spécialement menacés, n'aient pas toujours su remonter à la source réelle des doctrines, ni indiquer explicitement les propagateurs immédiats de ces « erreurs », ni surtout ordonner leurs réfutations avec l'habileté voulue. Comme s'ils en avaient été dispensés par les répressions de jadis, dont seuls les « individus » avaient eu à souffrir dans leur chair ! Comme s'ils avaient pu se flatter d'arrêter, par des obstacles de fortune, les courants spéculatifs qui devaient déborder au XVIIIe siècle !

Quoi qu'il en soit, on le voit maintenant, les nombreux témoignages rassemblés dans ce volume n'étaient pas le fruit d'imaginations exaltées par le fanatisme ou effrayées par un péril fictif. Ceux qui signalaient les infiltrations du libertinage italien, ceux qui citaient les noms des philosophes ou même les titres des ouvrages redoutables, c'étaient des catholiques, des luthériens, des calvinistes, ou même des indifférents qui, tantôt devinaient et précédaient, tantôt appuyaient après coup, volontairement ou à leur insu, par le sens même de leurs jugements ou de leurs déclarations, les décisions et les condamnations de l'Église, que, cependant, ils ne cherchaient pas toujours à seconder ainsi dans son œuvre de défense. Si nous avions arbitrairement suspecté leur bonne foi, nous n'aurions plus à douter de leur clairvoyance ; nous ne pourrions leur reprocher que d'avoir englobé pêle-mêle, sous des étiquettes vagues et commodes, des penseurs ou des systèmes qui, malgré la convergence de leurs « directions », étaient, en fait, séparés les uns des autres par des nuances manifestes. Mais, à cette époque, le grief d'athéisme, par exemple, était articulé indistinc-

tement contre tous les esprits qui, en choisissant telle ou telle autre voie, s'écartaient des enseignements de l'aristotélisme christianisé ou, si l'on préfère, de la scolastique thomiste. Nous avons révisé de notre mieux, en historiens impartiaux, les classifications un peu sommaires que l'on pouvait extraire de ces témoignages, dont il faut, au demeurant, garder tout l'essentiel.

Peu originale, — si l'on se borne à la décomposer en ses éléments et à tracer le tableau de ses éclectiques emprunts, — la philosophie italienne de la Renaissance a, tout compte fait, une grande importance historique : elle a eu le mérite de rétablir et d'éclaircir, par des interprétations rigoureuses ou pénétrantes, la pensée, — trop souvent altérée, pour différents motifs, — de la plupart des maîtres de la spéculation antique ; elle a contribué à assurer la continuité et la diffusion des traditions du néo-platonisme, facilitant ainsi la synthèse spinoziste. Elle s'est trouvée logiquement conduite à opposer, sur certains points, sa conception de la Nature et de l'Homme à celle de l'Église, qui découlait de la scolastique thomiste. Elle a, de la sorte, donné une « voix », sinon ouvert des voies, aux tendances libertines : à tout le moins, elle a précisé et enrichi la substance doctrinale du libertinage intellectuel [1]. On peut discuter, critiquer son rôle ; on ne peut la proclamer stérile. Ajoutons qu'elle est représentée par des personnalités curieuses, complexes, très « vivantes », dont plusieurs, — abstraction faite de toute préférence théorique, — attirent la

1. On voit combien est superficielle et inexacte l'affirmation de Rapin (*Comp. de Platon et d'Aristote* ; avertissement : « C'est du septentrion qu'émane cet esprit nouveau de philosophie qui va de droit fil au libertinage. »

Quant à Hubert Languet, qui avait étudié à Padoue, il reproche à la spéculation italienne d'être « excessive » (nimia. — Cf. Bartholmess, *op. cit.*). Veut-il dire qu'elle est souvent téméraire, ou que, par exemple, chez un Bruno, elle est présentée avec trop d'exubérance ?

sympathie et méritent le respect de quiconque sait apprécier un lot heureux de qualités mises en valeur par la franche spontanéité de l'humeur, embellies par les grâces d'un lyrisme naturel, et couronnées par l'éclair de l'héroïsme. Comment étudier Bruno et Campanella sans que, sous l'auteur, se révèle l'homme ? Que de profonde et frémissante humanité, non seulement chez tous ces « humanistes », mais chez la plupart de ces hardis précurseurs de l'esprit moderne !...

APPENDICE

I

PLOTIN ET LES PÈRES DE L'ÉGLISE

NOTAMMENT, SUR L'AME DU MONDE ET SUR LES TROIS HYPOSTASES

(Picavet, *Essais*, p. 193-196.) « Les trois hypostases divines, l'Un ou le Bien, l'Intelligence et l'Ame universelle sont la synthèse des doctrines platoniciennes, péripatéticiennes et stoïciennes, comme celle des néo-pythagoriciennes et judéo-orientales, unies par un lien religieux et mystique. L'hypostase semble bien être pour Plotin *l'existence substantielle.* Sans doute, on a pu dire que les Pères de l'Eglise distinguent l'essence et l'hypostase ou la personne : « Ce qui est commun dans la Trinité, dit saint Basile, c'est l'essence ou la substance οὐσία, ce qui est propre à chacun, c'est l'hypostase. » (Lettre XXXVIII.) — « Je dis essence, affirme saint Augustin, ce qui est dit en grec οὐσία et ce que nous appelons le plus fréquemment substance. Les Grecs disent aussi hypostase, mais je ne sais quelle différence ils veulent établir entre οὐσία et ὑπόστασις, de sorte que les nôtres affirment en grec μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, en latin *unam essentiam, tres substantias.* Comme la coutume veut qu'on entende par essence ce que l'on appelle substance, nous n'osons pas dire *unam essentiam, tres substantias*, mais nous disons, une essence ou substance, trois personnes (*de Trinitate*, V, 9). » Sans doute, on fait remarquer encore que les trois personnes de la Trinité chrétienne sont égales et consubstantielles, tandis que les trois hypostases de Plotin sont inégales. Mais on ajoute que Plotin parle du Verbe presque dans les mêmes termes que les Pères. En fait, les ressemblances ont été bien plus souvent signalées que les différences par les théologiens antérieurs à 529. C'est qu'en effet Plotin, guidé par le principe de perfection, a conçu l'existence des hypostases et la production des êtres, de manière à répondre à toutes les questions et à résoudre toutes les objections, pourvu qu'on se laisse conduire par le principe qui règle sa propre pensée. L'Un ou le Bien, simple et indivisible, unique et suprême, infini et absolu, Premier Principe et cause de la cause, réalisant en lui une perfection supérieure à toutes celles que nous pouvons concevoir ou imaginer, engendre sans se diminuer lui-même. C'est par une *procession descendante* que les

deux autres hypostases, l'Intelligence et l'Ame universelle, que tous les êtres qui forment le monde intelligible, puis le monde sensible sont appelés à l'existence et constituent une série dans laquelle chacun, produit par celui qui le précède et qui reste le même, produisant celui qui le suit sans rien perdre de sa substance, est uni à l'un et à l'autre, en conservant son individualité. Par une *conversion ascendante*, chaque être se retourne vers celui qui l'a engendré pour en tirer sa forme, de sorte que, depuis la matière, la dernière en valeur des productions divines, tous peuvent augmenter leur perfection personnelle et un certain nombre d'entre eux poursuivre l'union avec la perfection infinie.

« Le premier des êtres engendrés par l'Un, c'est l'Intelligence, νοῦς, dans laquelle il y a unité consubstantielle de l'être et de la pensée, avec les catégories spéciales de l'être, de la différence, de l'identité, du mouvement et de la stabilité. L'Intelligence universelle contient les intelligences particulières qui ont leur individualité propre, et le monde intelligible, l'ensemble des idées, essences ou êtres véritables, οὐσίαι, ὄντα, qui sont conçues toutes à la fois par l'Intelligence et qui cependant restent distinctes, comme les notions réunies dans une seule et même science. Ces Idées sont les modèles, les archétypes, les formes intelligibles des choses qui existeront dans le monde sensible ; elles en sont la raison d'être, les formes premières et créatrices, les raisons que l'Intelligence transmet à l'Ame universelle et auxquelles, partout présentes, participe la matière. Les Idées correspondent aux Universaux, mais aussi aux individus : il y en a des êtres intelligents et raisonnables, des êtres privés d'intelligence et de raison. Elles sont les nombres premiers et véritables contenus dans le Nombre universel et essentiel. L'Intelligence est *l'Animal premier*, qui, ayant la Vie parfaite et la Sagesse suprême, est la cause, l'archétype et le paradigme de l'univers, la Providence universelle, le type de la Beauté et des perfections dont on admire l'image dans les objets sensibles.

« La troisième hypostase, c'est l'Ame universelle, dont l'essence est intermédiaire entre l'essence divisible des corps et l'essence indivisible de l'Intelligence ; elle est indivisible, étant tout entière dans tout l'univers et dans chacune de ses parties, — divisible, en ce qu'elle anime toutes ces parties. L'Ame est le monde de la vie : elle englobe les essences vivantes, qui en sont distinctes, mais qui n'en sont pas séparées ; en elle toutes les âmes ne forment qu'une seule âme, tout en conservant leur individualité et leur liberté. Descendue dans le corps de l'univers, l'Ame universelle comprend, comme l'âme humaine, deux parties : une Puissance principale, une puissance naturelle et génératrice ou Nature. Celle-ci reçoit les raisons séminales, qui sont la Raison totale de l'univers, de sorte que l'Ame contient et administre l'univers par la Raison, produisant à la fois la matière et les raisons séminales pour constituer les êtres vivants. L'action exercée par la Puissance naturelle et végétative est le Destin, subordonné à l'intelligence. Par les démons, l'Ame administre l'Univers et y fait régner l'ordre et la justice.

« Ainsi, Plotin n'est pas panthéiste et il combat formellement la doctrine stoïcienne ; il n'est pas dualiste et son Dieu produit tout à la fois la matière et la forme ; il maintient la perfection divine et la personnalité humaine, la toute-puissance de Dieu et la liberté humaine ; il affirme que les trois hypostases sont unies et distinctes ; en particulier, il montre que l'Ame du monde, distincte de l'Un ou du Bien, distincte de l'Intelligence universelle, distincte des âmes individuelles, est unie à celles-ci et aux deux hypostases supérieures ; que l'Un reste lui-même en produisant l'Intelligence, que l'Intelligence demeure ce qu'elle était en engendrant l'Ame universelle, que l'Ame ne perd rien de sa substance en produisant et en organisant le monde sensible. »

*
* *

Parmi les philosophes religieux ou les docteurs de l'Église, plusieurs — et non des moindres — semblent, dès le IIe siècle, annoncer Plotin, en tirant la métaphysique platonicienne dans le sens qui sera celui des *Ennéades*.

*
* *

Saint Justin dit : « Ce Père ineffable, ce maître de l'univers ne se rend nulle part, il ne se promène pas, il ne dort ni ne se lève, mais reste là où il habite, quel que soit cet endroit ; il y voit tout et entend tout, non par les yeux et les oreilles, mais d'une façon qui ne se peut dire, et nul de nous n'échappe à sa connaissance. Il ne se meut point, il n'est compris dans aucun lieu, pas même dans le monde entier, puisqu'il était avant que le monde n'existât. Comment donc pourrait-il parler à quelqu'un, ou lui apparaître, ou se faire voir dans un étroit espace de cette terre ? » (N. 127, col. 771, *Dial. avec le Juif Tryphon*[1].)

*
* *

Pour Irénée (120 ?-202), Dieu est le Parfait absolu (IV, II, 2, col. 1002). Il contient tout, loin d'être contenu par quoi que ce soit (II, XXX, 9, col. 822 ; — IV, IX, 2). C'est la formule qu'on retrouvera chez Saint Jean Damascène (*Exposition*, col. 852-853). Dieu est immanent au monde par sa présence, mais transcendant par sa nature.

1. Dans son *Discours contre les Grecs*, Tatien soutient une doctrine analogue à celle de saint Justin, son maître.

Dieu est esprit (ἄσαρκος, n. 15), invisible, intangible, incompréhensible en soi, révélé seulement par ses créatures.

Il n'est pas diffus dans la matière, contrairement à ce que disent les stoïciens. Il est, au sens plein du terme, créateur.

Πνεῦμα ὁ θεὸς οὐ διῆκον διὰ τῆς ὕλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής.



SAINT CLÉMENT D'ALEXANDRIE (160 ?-220 ?)

La cause première n'est ni dans le temps, ni dans l'espace ; mais, élevée au-dessus de tout nom, de toute pensée, de toute chose, elle reste inconcevable, parce qu'*infinie* (Cf. *Stromates*, IV, 537 ; V, 582 : 'Αφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν... — Οὐχ ὅ ἔστιν, ὃ δὲ μὴ ἐστι γνωρίσαντες. — Et V, 587. — *Pédag.*, I, 118.)

Un seul attribut de Dieu se manifeste à nous : *sa bonté*, qui le porte à se répandre sans cesse, et en vertu de laquelle il a créé le monde.

En quoi consiste exactement cette création ? Est-ce simplement l'ordre apporté dans l'ancien désordre (*Strom.*, VI, 684) ? Il semble parfois que Clément d'Alexandrie regarde la matière comme éternelle (*Phot. cod.*, 109 : Ὕλην τε γὰρ ἄχρονον δοξάζει. — Πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδάμου κόσμους τιρατεύεται. — Dieu ne l'aurait donc pas tirée du néant ? — Il aurait seulement « organisé », vivifié le chaos. — Ailleurs, Clément, à l'instar des Emanatistes, déclare qu'accomplir le bien, c'est la nature même de Dieu, — comme la chaleur est la nature du feu, comme le fait de briller est le propre de la lumière (*Strom.*, I, 312 ; VI, 684 sq. — *Pédag.*, I, 127) ; mais il ajoute que le feu n'échauffe point par lui-même, au lieu que Dieu dispense ses bienfaits et la vie même en vertu de sa volonté (*Strom.*, VII, 723. Οὔτε γὰρ ὁ θεὸς ἄκων ἀγαθός, ὃν τρόπον τὸ πῦρ θερμαντικόν. ἑκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ). Les choses sont les membres de Dieu : « Dieu est tout, tout est Dieu » (*Pédag.*, I, 127. Ὧν αὐτὸς τὰ πάντα καὶ τὰ πάντα αὐτός. — *Ibid.*, III, 115. Οὗ μέλη πάντες).

Mais ces expressions, qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre, dans un sens monistique, ont surtout pour but de réagir contre toute conception anthropomorphique de la Divinité, — car telle est l'erreur que combat Clément d'Alexandrie (*Strom.*, II, c. XVI, t. VIII, col. 1012 ; VII, c. V, t. IX, col. 437). Il précise la portée de sa doctrine en disant que Dieu, éloigné de nous par sa substance, est tout voisin de nous par ses puissances (*Strom.*, II, c. II, t. VIII, col. 926), — ce qui sera l'idée de Plotin. Ce qu'il tient à souligner, c'est l'*intime communion* qui existe et doit exister entre Dieu — distinct du « tout », puisqu'il en est le « Père », incorporel et indivisiblement un, contrairement à l'univers, mesurable et divisible (*Frag.*, 1016, et *Strom.*, IV, 537 ; V, 587 : Οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ· οὐδὲ μὴν μέλη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν) — et le monde des créatures, d'ailleurs physiquement indépendantes de ce Dieu dont la nature parfaite ne saurait pécher.

Il se sépare ainsi nettement des gnostiques (*Strom.*, II, 392 ; V, 990). L'homme a une âme individuelle et libre ; il est divin en ce sens seulement qu'il a reçu la faculté de développer le bien en lui, et, par suite, de devenir *semblable* au Parfait, sans cependant s'identifier complète-

ment avec lui : cette *ascension* morale fait encore songer au plotinisme (*Strom.*, II, 405, 418). En revanche, Clément d'Alexandrie ne peut se résoudre à tenir la matière pour radicalement mauvaise, puisqu'elle est pénétrée par l'action divine (*Strom.*, III, 431 ; IV, 539). Prétendre le contraire est un blasphème.

On voit qu'en somme, Clément est très voisin de Plotin. Mais il emploie des formules un peu ambiguës qui, isolées du contexte ou des autres passages plus explicites, peuvent le présenter sous des apparences hétérodoxes. C'est ce danger qu'aurait, sans doute, voulu signaler le pape Benoît XIV, en rayant Clément de la liste des confesseurs.

*
* *

ORIGÈNE (185-254)

Disciple d'Ammonius Saccas et de Clément d'Alexandrie.

Selon lui, la toute-puissance infinie de Dieu ne peut être conçue ; d'abord, parce qu'elle est naturellement limitée par sa justice (cf. saint Mathieu, 904 b) ; ensuite, parce que Dieu, tout en embrassant l'ensemble des choses, ne saurait être « compris » s'il était sans borne ni mesure, et ne serait même pas connu de lui-même, si sa puissance était réellement infinie (*Princ.*, IV, 35 ; II, 9, 1 : Πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Ἐὰν γὰρ ῇ ἄπειρος ἡ θεια δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν. Τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον). Il est donc παντοκράτωρ et non παντοδύναμος (Cf. Huet, *Origeniana*, II, qu. I. I.).

Cependant, incorporel par essence, Dieu n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution, car il n'a rien de numérique (*Princ.*, I, 1. 6. — *Contre Celse*, I, 23). Il est la monade absolue (*Periarch.*, l. I, n. 5. — *Exhort. aux martyr.*, n. 47, t. XI, col. 629). De cette « simplicité », qui échappe à tout partage, résulte son immutabilité : il vit, mais d'une vie éternelle et qui exclut tout changement (*Contre Celse*, I, 21 ; IV, 14 ; VI, 62. *Sur S. Jean*, II, 11). Pareils attributs étant incompatibles avec l'existence de Dieu dans l'espace et dans le temps, — comme nous ne pouvons concevoir que « sub conditione spatii et temporis » —, toute connaissance de Dieu nous est refusée (*Princ.*, IV, 28). Il n'en est pas moins vrai qu'en un sens, Dieu est présent partout (*Homél.*, XII, n. 2, t. XII, col. 226. — *Contre Celse*, l. IV, n. 5 ; V, n. 12, t. XI, col. 1033 ; VI, n. 71. — *Periarch.*, l. II, c. I, n. 3, col. 184). Dans plusieurs passages que reprendra saint Jérôme, Origène professe que la matière de l'univers doit revenir à Dieu, c'est-à-dire rentrer dans le néant, comme elle en est émanée ; car tout doit être en Dieu, et Dieu doit être tout (*Princ.*, I, 7, 5 ; II, 3, 2 ; III, 6, 1) ; et Dieu, qui créa de toute éternité, ne crée que des esprits, c'est-à-dire des volontés intelligentes faites à son image, en nombre limité (puisque l'Infini,

inintelligible à Dieu même, n'existe pas *actu*), participant au Bien par leur origine, mais capables de s'en détacher par le libre jeu de leur activité morale, et s'individualisant en des corps périssables, dès qu'elles s'écartent de la contemplation divine. Sorte de création « seconde », qui ne fait pas des corps matériels des « substances » identiques aux esprits. Origène est conduit par cette doctrine à rejeter la résurrection de la chair et les peines éternelles.

Subordonnant le Fils au Père et le Paraclet au Verbe, il ne voit en eux que les « organes » de la Rédemption[1].

*
* *

« A partir du IIIe siècle, Plotin est un maître pour les chrétiens, comme pour les partisans de l'ancien culte et les purs philosophes. Ce qui ne veut pas dire que ni les uns ni les autres n'aient d'originalité, qu'il n'y ait pas beaucoup d'autres choses que du plotinisme dans le christianisme, ni surtout que le dogme et la théologie chrétienne puissent se réduire à la théologie puissante et profonde de Plotin. Mais des éléments fort importants en sont allés aux chrétiens. Et cela apparaît nettement en ce qui concerne la doctrine de la Trinité et en particulier celle de l'Esprit-Saint.

« Théognoste, chef de l'école chrétienne d'Alexandrie après Denys, avant Piérios qui fut contemporain de l'évêque Théonas (282-300), est mis par Athanase sur la même ligne qu'Origène comme autorité à opposer aux Ariens. C'est en combattant ceux-ci — qui auraient pu d'ailleurs se réclamer de Plotin — qu'Athanase cite un passage de Théognoste où se trouvent des expressions et des comparaisons plotiniennes, à propos de la substance du Fils « émanation, ἀπορρόια, de celle du Père, sans que celle-ci subisse aucune division, comme le soleil, demeurant ce qu'il est, n'est pas diminué par les rayons qu'il répand ». Et cela est d'autant plus important à relever que Theognoste l'emploie pour l'interprétation d'un passage de l'Epître aux Hébreux (I, 3) où il est question « de Jésus, reflet de sa gloire et empreinte de sa substance ».

« On relèverait, chez Eusèbe, un nombre considérable de citations empruntées à Plotin et à Porphyre sur les hypostases comparées aux personnes de la Trinité. Par lui les doctrines plotiniennes ont été incorporées, sous leur forme littérale, à la théologie chrétienne. Sa *Préparation évangélique* nous offre sur l'immortalité de l'âme, des textes plotiniens plus complets que ceux des manuscrits des *Ennéades*. Elle a rendu classique, dans le monde chrétien de l'orient et de l'occident, tout ce que Plotin a donné sur l'âme, sa nature et son immortalité. » (Picavet.)

1. A peine Origène était-il mort qu'éclatèrent les disputes sur son orthodoxie. On sait que, défendu par d'éminents Pères de l'Eglise, il fut cependant condamné par plusieurs papes et plusieurs conciles.

*
* *

MARIUS VICTORIN

Dieu, en tant que premier principe, est tout, virtuellement (I, *Cor.*, XV, 28).

Comparé à l'univers, il est au-dessus de tout (n. 24, col. 1130).

A rapprocher : Plotin, *Ennéades*, III, VIII, 8 ; et VI, VII, 32, éd. Creuzer. Paris, 1855.

Indéterminé à nos yeux, il se manifeste par la création et par le Verbe (IV, 24, col. 1130 ; III, 6, col. 1102 sq.).

*
* *

SAINT ATHANASE (298 ?-373)

Participe aux travaux du Concile de Nicée. Lutte contre l'arianisme, défend la consubstantialité du Père et du Fils.

Il enseigne que Dieu est la source de tout bien, car il est au-dessus du bien comme au-dessus de l'être (*Decr. de Nic.*, syn. 32. — *Incarn. du Verbe*, 3 : Ἀγαθὸς ἐστι, μᾶλλον δὲ πήγη τῆς ἀγαθότητος ὑπάρχει. — *C. Gent.*, 2 : ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας ὑπάρχων, ἅτε δὴ ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος ὤν). Principe de toutes choses, être spirituel et conscient de soi, indivisible et immuable, il ne peut être saisi en son essence par l'intellect humain (*Contre les Ariens*, I, 19, 24). Le Verbe divin est disséminé à travers toutes les parties de ce monde, regardé avec raison comme un grand corps : en effet, il éclaire, anime, meut tout par sa force providentielle. On ne peut pas plus exclure Dieu de sa création continuée que l'on ne peut concevoir un corps vivant, sans âme ni énergie interne (*Epit. à Serapion*, III, n. 5, t. XXVI, col. 370. — *C. Ar.*, n. 42, t. XXV. — *Incarn. du Verbe*, 8 ; 17 ; 41 sq. — *C. Gent.*, 38 : Καὶ γὰρ καὶ τὴν ἐν τῷ σώματι τῶν μελῶν πρὸς ἑαυτὰ συμφωνίαν ὁρῶντες... — Ἐγνοοῦμεν ἐκ τούτου πάντως εἶναι ψυχὴν ἐν τῷ σώματι τὴν τούτων ἡγεμονεύουσαν, κἂν μὴ βλέπωμεν αὐτήν· οὕτως ἐν τῇ τοῦ παντὸς τάξει καὶ ἁρμονίᾳ τοῦ παντὸς ἡγεμόνα νοεῖν ἀνάγκη θεόν. — Ἡ τῶν πάντων μεθ᾽ὁμονοίος ἁρμονία οὐ πόλλους, ἀλλ᾽ ἕνα τὸν αὐτῆς ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα δείκνυσι λόγον). — *Ibid.*, 40. Dieu ne s'est pas manqué à lui-même par excès de bonté, en descendant vers les choses et les êtres créés, non seulement comme Verbe incarné, mais aussi comme puissance formatrice et directrice du monde (*C. Ar.*, II, 78. — *Incarn.*, 17 : Καὶ ἐν τοῖς πᾶσιν ἐγένετο (ὁ Λόγος) καὶ ἔξω τῶν ὅλων ἦν. — *C. Gent.* : Ἔστι γὰρ ὥσπερ τοῦ πατρὸς λόγος καὶ σοφία, οὕτω καὶ τοῖς γενητοῖς συγκαταβαίνων γίνεται πρὸς τὴν τοῦ γενήτορος γνῶσιν καὶ ἔννοιαν αὐτοαγιασμὸς καὶ αὐτοζωή... κτλ).

*
* *

SAINT BASILE (329-379?)

(Picavet, *Essais*, p. 197, 198). « Saint Basile ne nomme guère Plotin, mais il reproduit ce que le philosophe dit de l'Ame du Monde, parfois en termes presque identiques, en l'appliquant à l'Esprit-Saint et en y joignant des citations justificatives empruntées aux livres révélés. Voici d'abord l'*Homélie sur l'Esprit-Saint.* Saint Basile recommande, comme Plotin (V, I, 1, 2, 3, 4, 5), de chercher si l'âme a la faculté de connaître Dieu et il cite Isaïe, *Si vous cherchez, cherchez et entrez avec moi* (XXI, 12), puis David (Psaumes CXXXVIII, 6), *Votre science s'est montrée admirable en moi ; elle s'est fortifiée et je ne pourrai rien contre elle*, et saint Marc (IX, 23), *Je crois Seigneur, venez au secours de mon incrédulité.* Une mention de l'Ecriture Sainte, attestant que l'Esprit-Saint sanctifie les saints et accorde la vie divine à ceux qui lui demandent Dieu, est placée entre deux phrases qui reproduisent Plotin, notamment pour la supériorité de l'Ame du Monde sur tous les êtres qu'elle a produits. Puis vient la phrase célèbre : « Que tout se taise donc, et le ciel, et la terre, et la mer, et les êtres raisonnables qui y vivent, pour que l'âme se représente les choses remplies par l'Esprit-Saint qui se tient au-dessus d'elles, qui s'y répand, les pénètre intimement et les illumine, comme les rayons du soleil éclairent et dorent un nuage sombre. » Et pour christianiser ce que Plotin dit de la nature et de la puissance de l'Ame, saint Basile ajoute : « Gabriel saluant Marie, et un autre ange saluant ailleurs quelqu'un des saints, chacun des prophètes au moment où il prophétisait, Paul annonçant l'évangile à Rome, Jacques à Jérusalem, Marc à Alexandrie, d'autres dans des villes différentes, tous étaient remplis de l'Esprit-Saint, sans qu'aucun intervalle empêchât la même grâce de Dieu d'agir de la même manière. C'est par l'Esprit-Saint que Dieu est chacun des saints. C'est à eux qu'il a été dit au nom de Dieu *Je l'ai dit, vous êtes tous dieux et fils du Très-Haut* (Ps. LXXXI, 6) et *Le Dieu des dieux*, c'est-à-dire des saints, *le Seigneur a parlé* (Ps. LIX, 1), et encore, *On verra sur Sion le Dieu des dieux*, c'est-à-dire des saints (Ps. LXXXIII, 8). » Viennent ensuite les formules plotiniennes que saint Basile applique à l'Esprit-Saint : « son essence est si divine et si précieuse..., la chaleur latente qui constitue l'essence du feu,... la vie divine et céleste de ceux qui participent de l'Esprit-Saint,... qui n'ont pas besoin de se développer puisqu'ils sont souverainement parfaits, renfermant toutes choses parfaites, possédant tout dès l'éternité... l'âme réduite à l'unité en s'approchant de l'Esprit-Saint. » Et toujours elles sont christianisées : « C'est cet Esprit Saint que Dieu a versé abondamment sur nous par le seigneur Jésus... Celui qui a appris de l'Esprit-Saint ce qu'il doit répondre aux questions qu'on lui adresse est appelé disciple de Dieu par le prophète : *Et ils seront tous disciples de Dieu* (Isaïe, LXV, 13)... l'âme réduite à l'unité s'applique cette parole : *Celui qui est uni au Seigneur est un seul esprit* (saint Paul, Corinth., I, 6, 17). »

« Le *Traité de l'Esprit-Saint* contient une bonne partie de la doctrine plotinienne des deux livres (VI, 4 et 5) sur l'*Être un et identique, partout présent tout entier*, avec des formules qui en sont des reproductions littérales, avec des tendances à diminuer la part de l'homme pour grandir celle de Dieu : « Se purifier de la turpitude des souillures que le vice lui a imprimées, recouvrer sa beauté naturelle et rendre sa forme première à une royale image en lui rendant sa pureté, c'est la seule voie ouverte à l'âme pour s'approcher du Paraclet. Celui-ci, comme le soleil, si ton œil est purifié, te fera voir en lui l'image de celui qu'on ne peut voir lui-même. Par la contemplation bienheureuse de cette image, tu verras la beauté de l'archétype. C'est le Paraclet qui élève les cœurs, conduit les faibles comme par la main et amène à la perfection ceux qui sont déjà avancés dans la bonne foi... les âmes qui reçoivent l'Esprit-Saint et sont illuminées par lui deviennent elles-mêmes spirituelles et font rejaillir la grâce sur les autres... elles habitent la cité céleste et elles forment un chœur avec les anges... elles demeurent en Dieu, elles lui deviennent semblables et ce qui comble leurs désirs, elles deviennent Dieu même... Telles sont les idées que nous avons sur l'Esprit-Saint et que, par ses propres entretiens, il nous a fait concevoir sur sa grandeur, sa puissance et ses opérations. »

*
* *

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE (330 ?-400)

Tout en luttant contre l'arianisme, précise la doctrine de l'Infinité divine.

Cette infinité consiste en ce que la puissance de Dieu n'a pour limite que sa volonté. (Cf. *Sur l'Hexaëm.*, 6 : Μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γένεται.)

Dieu n'est pas seulement ἄπειρος, mais aussi ἀόριστος (*Contre Eunom.*, XII, 739).

Il en résulte pour tout être humain l'impossibilité de connaître, de mesurer, de nommer cette essence infinie (*C. Maced.*, 21. — *C. Eunom.*, XII, 739 sq. — *Cant. hom.*, XII, 650 : παντὸς γνωριστικοῦ χαρακτῆρος ἐξώτερος).

Bien plus : nous ne pouvons pénétrer absolument l'idée de la création sensible ou corporelle (*C. Eunom.*, XII, 740 sq. — *Sur l'âme*, 239 sq. — *Sur le Suprême artisan des hommes*....., 23). Cette Infinité de Dieu nous est *analogiquement* révélée par l'étendue incommensurable du ciel ; Dieu nous illumine intérieurement comme les rayons du soleil, cependant si éloigné de nous, inondent toute chose ; notre âme, comme un microcosme merveilleux, reflète en son exiguïté une image réduite des inexprimables propriétés de Dieu, comme un petit fragment de verre semble contenir le disque entier du soleil, non égal à la grandeur réelle de l'astre, mais proportionnel à celle du fragment lui-même. (Cf. *Sur l'âme et la résurrection*,

196 sq. : Ἐν τῇ βραχύτητι τῆς ἡμετέρας φύσεως τῶν ἀφράστων ἐκείνων τῆς θεότητος ἰδιωμάτων αἱ εἰκόνες ἐκλάμπουσιν). Tout ce qui est créé, en effet, comporte une mesure déterminée d'être, qu'embrasse la sagesse divine. Dieu seul est infini. Il est ineffablement présent en toute chose, de même que notre âme est répandue dans tout notre corps, de même qu'elle englobe une grande variété de sciences et peut comprendre en ses pensées le ciel et la terre (*Arian.* et *Sub.*, 8. — *Sur l'Artisan.....*, 16, 88).

*
* *

SAINT CYRILLE, THÉODORET, ETC.

(Picavet, *Essais*, p. 199 et sq.) « C'est dans les livres contre Julien que Cyrille invoque le plus souvent les philosophes grecs et plus spécialement Plotin : « Lorsque les plotiniens admettent trois hypostases principales et qu'ils affirment que la substance de Dieu s'étend jusqu'à trois hypostases ; lorsqu'ils emploient quelquefois le nom même de la Trinité, ils sont d'accord avec les croyances des Chrétiens et il ne leur manquerait rien s'ils voulaient bien appliquer aux trois hypostases le terme de consubstantialité ὁμοουσια pour faire concevoir l'unité de Dieu, en qui la triplicité n'implique pas une différence de nature et en qui les hypostases ne sont pas inférieures l'une à l'autre » (*Contre Julien*, VIII). Dans le livre VIII saint Cyrille reproduit encore la même affirmation et la justifie en citant Plotin : « Nous trouverons chez les philosophes grecs eux-mêmes la connaissance de la Sainte Trinité. Ils disent en effet que les trois natures sont étroitement unies entre elles, sans aucun intermédiaire, et que l'âme, qui occupe le troisième rang, est avec l'Intelligence, qui occupe le second rang, dans le même rapport que l'Intelligence est avec le Premier. Que ces philosophes établissent entre ces natures le rapport qui existe entre celui qui engendre et celui qui est engendré, c'est ce que prouvent les phrases suivantes de Plotin (V, I, 6) : *L'Ame*, dit Plotin, *est le Verbe et l'Acte de l'Intelligence, comme l'Intelligence est le Verbe et l'Acte de l'Un. Mais l'Ame est un Verbe obscur. Étant l'image de l'Intelligence, elle doit contempler l'Intelligence, comme celle-ci doit, pour subsister, contempler l'Un. Si l'Intelligence contemple l'Un, ce n'est pas qu'elle s'en trouve séparée, c'est seulement parce qu'elle est après lui. Il n'y a nul intermédiaire entre l'Un et l'Intelligence, non plus qu'entre l'Intelligence et l'Ame. Tout être engendré désire s'unir au principe qui l'engendre et il l'aime, surtout quand Celui qui engendre et Celui qui est engendré sont seuls. Or, quand Celui qui engendre est souverainement parfait, Celui qui est engendré doit lui être si étroitement uni qu'il n'en soit séparé que sous ce rapport qu'il en est distinct.* — Vous entendez, ajoute Cyrille, comme il affirme que Celui qui est engendré est étroitement uni à Celui qui engendre, qu'il n'en est pas séparé, qu'il lui est naturellement attaché, qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre eux,

qu'ils sont séparés seulement sous ce rapport qu'ils sont distincts, non par leur nature, mais par la différence qui existe entre Celui qui engendre et Celui qui est engendré en tant que l'un engendre et que l'autre est engendré. »

« Saint Cyrille ne se borne pas à comparer d'une façon générale les trois hypostases aux trois personnes de la Trinité, il passe en revue chacune des personnes et chacune des hypostases : « Plotin, dit-il, qui approfondit les questions et qui est arrivé, si je puis le dire, au plus haut degré de subtilité, s'exprime de la manière suivante sur le Bien. » Et il reproduit le passage où Plotin (V, I, 6) explique la génération — qu'il ne faut pas entendre comme une génération opérée dans le temps — de l'Intelligence par l'Un : l'*Un est immobile ; c'est sans aucune espèce de mouvement qu'il faut concevoir cette génération... C'est le rayonnement d'une lumière qui s'en échappe sans troubler sa quiétude, semblable à la splendeur qui émane perpétuellement du soleil sans qu'il sorte de son repos et qui l'environne sans le quitter*. Ainsi encore saint Cyrille cite un passage où Porphyre attribue à Platon, dans son quatrième livre de l'*Histoire des Philosophes*, ce que Plotin dit de l'Un (I) : « Aucun nom ne lui convient, l'entendement humain ne peut le connaître, les dénominations tirées des choses inférieures ne le désignent qu'imparfaitement;... des noms que nous employons, celui dont on doit se servir de préférence, c'est l'Un ou le Bien, *Un* exprime son caractère absolu et son unité, car il n'a besoin de rien, ni de parties, ni d'essence, ni de facultés, ni d'opérations ; il est seulement la cause de toutes ces choses ; *Bien* fait comprendre que c'est de lui que procède tout ce qui est bon, en tant que les autres êtres imitent, selon leur pouvoir, son caractère propre ». Ce que saint Cyrille a fait pour l'Un, il le fait pour la seconde hypostase. Après avoir cité le paragraphe où Plotin (V, I, 6) dit que ce qui est engendré par le Principe supérieur à l'Intelligence ne peut être que l'Intelligence, qui est ce qu'il y a de meilleur après l'Un, étant supérieure à tous les êtres, saint Cyrille ajoute : « Ainsi Plotin appelle Intelligence le *Verbe divin*, que nous nommons aussi la Sagesse, *sauf que nous n'admettons pas que le Fils soit en rien inférieur à la gloire ni à la majesté du Père*. Car nous ne disons pas qu'il doive contempler le Père pour arriver à la perfection, comme s'il n'était point parfait par lui-même, ainsi que l'admettent ces philosophes, selon qui l'Intelligence a besoin du premier principe et le contemple pour arriver à posséder toute la perfection que comporte sa nature. » De même encore saint Cyrille rapporte ce que Porphyre, dans le quatrième livre de l'*Histoire des Philosophes*, fait dire à Platon auquel il attribue la doctrine de Plotin sur l'Intelligence, « engendrée d'une manière incompréhensible pour les hommes, souverainement belle, étant le Beau même, née avant tous les siècles, de Dieu qui est sa cause... existant de toute éternité, unique, éternelle », etc.

« Mais c'est plus encore l'Ame du Monde qu'il a rapprochée du Saint-Esprit. Il rappelle ce qu'en dit Plotin (V, I, 3). « Puisque l'essence de

l'âme est si divine et si précieuse, sois persuadé que par elle tu peux atteindre Dieu ; avec elle élève-toi à lui. Tu n'auras pas à le chercher loin de toi : il n'y a pas entre lui et toi plusieurs intermédiaires. Afin de l'atteindre, prends pour guide la partie la plus divine et la plus haute de l'âme, la puissance dont elle procède et par laquelle elle touche au monde intelligible (l. VIII). » Dans un autre livre (IV) saint Cyrille dit que, pour Plotin, du Bien naît l'Intelligence et de l'Intelligence l'Ame (V, I, 8). Il cite le passage où Plotin (V, I, 2) parle du gouvernement du monde par l'Ame : « Elle embrasse et gouverne le monde par sa volonté. Elle est présente dans tous les points de ce corps immense, elle en anime toutes les parties, grandes ou petites. Quoique celles-ci soient placées dans des lieux divers, elle ne se divise pas comme elles, elle ne se fractionne pas pour vivifier chaque individu. Elle vivifie toutes choses en même temps, en restant toujours entière, indivisible, semblable par son unité et son universalité à l'Intelligence qui l'a engendrée. C'est sa puissance qui maintient dans les liens de l'unité ce monde d'une grandeur et d'une variété infinie. Si le ciel, le soleil, les astres sont des dieux, c'est par la présence de l'Ame, c'est par elle que nous sommes nous-mêmes quelque chose, car un cadavre est plus vil que le vil fumier[1]. » Saint Cyrille, après avoir annoncé (VIII) qu'il va rapporter en quels termes Plotin s'exprime sur l'Ame du monde, *qui est pour lui, je crois*, dit-il, *le Saint-Esprit*, termine la citation de la façon suivante : « Plotin ne nous montre-t-il pas, par ces paroles, la puissance créatrice et vivifiante du Saint-Esprit, qui, ainsi que je l'ai dit, donne le mouvement à tout ce qui se meut, contient, anime et vivifie l'univers ? » Il est plus explicite encore en citant le début du même paragraphe, où Plotin dit (V, I, 2) que l'Ame universelle a produit en leur soufflant un esprit de vie — reproduisant d'ailleurs à peu près la formule même de la Genèse (II, 7) ἐνέφυσεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς — tous les animaux qui sont sur la terre, dans l'air et dans la mer, ainsi que les astres divins, le soleil et le ciel immense ; qu'elle a donné au ciel sa forme et préside à ses révolutions régulières sans se mêler aux êtres auxquels elle communique le mouvement et la vie, etc. « Au lieu de l'Esprit-Saint, dit saint Cyrille, les philosophes grecs les plus illustres admettent comme troisième principe l'Ame, qui donne la vie à tous les animaux et ils lui attribuent toutes les puissances et les opérations de l'Esprit-Saint (VIII). » Il y met en outre plusieurs passages du quatrième livre de l'*Histoire des philosophes* de Porphyre, celui où Porphyre fait dire à Platon que toutes choses dépendent des trois Dieux, au premier degré,

1. θεὸς ὑπερούσιος.
Τοῖς τῆς φύσεως ἀρρήτοις πλεονεκτήμασιν ὑπερανίσχων τὰ γεννητά.
(*In Joa*, 1, 3, t. LXXII, col. 85 ; VIII, 23, t. LXXIII, col. 805.)
Πληροῖ γὰρ τὰ πάντα καὶ διὰ πάντων ἐρχόμενον, ἔξω τε πάντων καὶ ἐν πάσιν ἔστι.
In Joa, XVII, 13, t. LXXIV, col. 525.)
Bref, Dieu est hors de tout par son infinité, — en tout, par son ubiquité.

du Roi de tout, au second, du Dieu qui procède de lui, au troisième, du Dieu qui procède du second ; celui où il est dit, toujours d'après Platon qui « plotinise » que la substance divine a, dans sa procession, formé trois hypostases, le Dieu suprême étant le Bien, le Démiurge étant au second plan, l'Ame du monde, au troisième, la Divinité s'étendant jusqu'à l'Ame. Ce dernier passage, saint Cyrille le commente : « Porphyre affirme donc clairement que la substance divine a, dans sa procession, formé trois hypostases. En effet, le Dieu de l'univers est unique, mais sa notion s'étend, en quelque sorte, dans la Trinité sainte et consubstantielle formée par le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, que Platon appelle l'âme du monde. L'Esprit vivifie et procède du Père, vivant par le Fils, *C'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus et que nous sommes.*

« La parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ est vraie, *C'est l'Esprit qui vivifie.* Ainsi saint Cyrille justifie, par saint Paul (Actes XVII, 28) et par saint Jean (VI, 64) l'assimilation de l'Ame du monde à l'Esprit-Saint. Et cela est d'autant plus important à noter que saint Cyrille a été l'adversaire de la plotinienne Hypatie, de l'empereur Julien, qui lui-même fut de l'école néo-platonicienne, qu'il a combattu avec la plus grande énergie saint Jean Chrysostome et Nestorius, l'origénisme et l'arianisme, qu'il a enfin, dans l'histoire des dogmes, d'après un contemporain, « un rôle qui n'a de comparable que celui d'Athanase », que, dans l'histoire de la théologie, saint Augustin est le seul qui l'égale pour l'autorité.

« Enfin Théodoret, l'adversaire de saint Cyrille, semble avoir résumé la conception classique chez les Pères grecs, relativement aux hypostases et à l'Ame du monde. « Plotin et Numénius, dit-il, développant la pensée de Platon, ont dit qu'il y a trois principes suprêmes et éternels, le Bien, l'Intelligence et l'Ame de l'Univers. Ce que nous appelons le Père, ils le nomment le Bien. Ils nomment intelligence ce que nous appelons Fils et Verbe. La puissance qui anime toutes choses et qui les fait vivre, c'est pour eux l'Ame, pour nous l'Esprit-Saint. »

*
* *

Le Rév. J.-R. Illingworth, dans son ouvrage *Personality Human and Divine*, Londres, 1903, p. 113, donne, comme une condensation de l'enseignement patristique, cette longue phrase de Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, *De Deo*, l. IV, c. VIII, n. 1 : Intexta implicataque sunt inter se hæc omnia mysticæ Patrum theologiæ capita ; quod nil proprie de Deo intelligi aut dici possit ; quod sciri possit quod sit, non quid sit ; quod sciri possit quid non sit, non vero quid sit ; quod affirmari de eo multa possint, imo omnia per modum causæ, quod omnium causa sit ; quod æquius sit eadem omnia de eo negare, quod causa sit longe præcellentissima, cujus vix tenuissimam umbram assequuntur omnes ab ea promanantes naturæ ; quod omnes negationes positionem aliquam implicent, non negantur enim de Deo quælibet perfectiones, nisi ex sensu et conscientia perfectionis cujusdam longe eminentissimæ, cujus hæ sint extrema

quædam et fugientia vestigia ; et vicissim positiones omnes de Deo ad negationes tandem resolvi debeant, propterea quod nil proprie sciri aut affirmari de divina essentia potest ; quod denique natura divina majore intervallo superet naturas intellectuales, quam istæ corporeas.

II

SUR LES LIENS QUI RATTACHENT *SAINT AUGUSTIN* AU NÉO-PLATONISME, SUR LES DIVERGENCES CAPITALES QUI L'EN SÉPARENT, — BREF, SUR SON « ATTITUDE » THÉOLOGIQUE

Cf. cet extrait d'un solide chapitre du *Dictionnaire de théol.*, Vacant-Mangenot, Paris, Letouzey, 1908 :

« *Source de la doctrine de saint Augustin et influence du néoplatonisme.* — 1° *Le fait.* — 1. *La réalité de cette influence* ne peut être sérieusement discutée par qui a lu les œuvres d'Augustin, en particulier celles des premières années qui ont suivi sa conversion. Elle a été reconnue par Bestmann lui-même, qu'on accuse de l'avoir niée dans sa thèse. *Qua ratione Augustinus notiones philosophiæ græcæ ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit*, Erlangen, 1877. Pour être convaincu, il suffirait de voir les passages de Plotin et de saint Augustin, mis en regard sur deux colonnes, par M. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, 1896, p. 70-84, 117-147. Les *Confessions*, l. VII, c. IX, XX-XXI, *P. L.*, t. XXXII, col. 740, 746, décrivent l'enthousiasme allumé en lui par les livres platoniciens. Et cet enthousiasme vivra longtemps au cœur d'Augustin, source d'éloges magnifiques et répétés. *Cont. acad.*, l, III, c. XVIII ; *Epist.*, CXVIII, n. 20-34, *P. L.*, t. XXXIII, col. 441-448 ; *De vera relig.*, c. XII, *paucis mutatis, christiani fierent* ; *De civit. Dei*, l. VIII passim, c. I, IV, V, X. — 2. *Cette influence fut exclusive :* nulle autre philosophie n'a imprimé une direction sérieuse sur l'esprit d'Augustin. On pourrait hésiter pour Pythagore, ou plutôt pour les pythagoriciens, dont la doctrine est appelée *venerabilis ac prope divina*, *De ordine*, l. II, n. 53, *P. L.*, t. XXXII, col. 1020, éloge trouvé excessif dans les *Rétract.*, l. II, c. III, 43. Mais on ne voit pas qu'il leur doive autre chose que des recherches trop subtiles sur l'allégorie des nombres. D'après Grandgeorge, *op. cit.*, p. 31, Aristote n'est cité que trois fois par Augustin, et malgré le mérite qu'il lui reconnaît, *De civit.*, l. VIII, c. XII, il le juge fort inférieur à Platon. Les stoïciens et les épicuriens, quoique cités plus souvent (vingt-trois et vingt-deux fois), ont toujours été très sévèrement jugés par lui. — 3. *Sources platoniciennes où puisa Augustin :* il est certain que le *Timée* fut directement connu par Augustin qui le cite, *De civit.*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. XLI, col. 311 ; l. X, c. XXX, il compare l'enseignement de Platon avec celui de Porphyre. Dans le *De beata*

vita, c. IV, il dit : *Lectis autem Platonis paucissimis libris*, et c'est bien tout ce qu'on peut accorder ; encore cinq manuscrits donnent-ils : *Lectis autem Plotini*. Augustin lisait peu le grec, et les œuvres de Platon n'étaient pas traduites en latin comme celles de Plotin l'avaient été par Victorinus. Cf. *Conf.*, l. VIII, c. II. L'influence fut donc exercée par les néo-platoniciens plutôt que par Platon : mais, si l'on examine bien, on constatera que l'empreinte laissée dans l'âme d'Augustin vient plutôt du fond platonicien que des idées spécialement néo-platoniciennes. [*Cette restriction nous semble discutable*]. — On trouvera indiquées avec précision par Grandgeorge, *op. cit.*, p. 41, les parties des ouvrages de Plotin et de Porphyre qu'Augustin a cités ou, du moins, a connus. Jamblique lui est resté étranger, il ne le cite jamais et le nomme à peine une fois. *De civ.*, l. VIII, c. XII, *P. L.*, t. XLI, col. 237. — 4. *Méthode qui préside à l'étude des néo-platoniciens par Augustin* : c'est la règle imposée par la foi d'Augustin qui va déterminer la mesure de l'influence subie. On a répété qu'il fut longtemps un néo-platonicien adoptant des formules chrétiennes. C'est le contraire qui est la vérité. Déjà à Cassiciacum et plus tard encore, il était un néo-platonicien devenu chrétien très sincère, mais cherchant encore à revêtir ses dogmes des expressions néo-platoniciennes. — *a*) La formule de cette méthode nous est donnée dès le début dans une de ses notes autobiographiques qui sont l'histoire de son esprit. Dans *Cont. acad.*, l. III, c. XX, il nous avertit qu'il y a deux voies pour aller à la vérité ; l'autorité et la raison. Or, ajoute-t-il, « en fait d'autorité, j'ai choisi pour maître le Christ dont je ne m'écarterai jamais. » Quant à la philosophie, voici sa règle : *Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem ; apud platonicos me interim quod sacris litteris nostris non repugnet reperturum esse confido*. Ainsi, il *croit* au Christ, mais il va chercher et il est sûr de trouver chez les platoniciens une philosophie qui s'adapte à l'explication de sa foi. — *b*) Ses dispositions d'esprit sont donc absolument celles d'un croyant : il est prêt, non à condamner l'Évangile au nom de Platon, mais à l'expliquer par sa philosophie. M. Grandgeorge, *op. cit.*, p. 155, a fort bien conclu en ces termes : « Donc, tant que sa philosophie concorde avec ses doctrines religieuses, saint Augustin est franchement néo-platonicien ; dès qu'une contradiction se présente, saint Augustin n'hésite jamais à subordonner sa philosophie à la religion, la raison à la foi... Il fut avant tout un chrétien : les questions philosophiques se trouvèrent dans son esprit (et toujours davantage) reléguées à l'arrière-plan. » Cette observation suffit à démontrer combien Dorner, dans son *Augustinus*, p. 326 sq., a exagéré l'influence néo-platonicienne. — *c*) La méthode était pourtant dangereuse : cherchant ainsi de parti pris l'accord entre les deux doctrines, il croira, sans fondement, trouver le christianisme dans Platon, ou le platonisme dans l'Évangile. Tour à tour il exagérera ce que nous pouvons emprunter aux platoniciens, et ce que les platoni-

ciens doivent à la révélation : il rendra ceux-ci tributaires de l'Écriture, et, dans les *Rétractations*, l. II, c. IV, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 632, il devra corriger cette affirmation du *De doct. christ.*, l. II, c. XXVIII, n. 43, *P. L.*, t. XXXIV, col. 56, que Platon s'était inspiré de Jérémie. Augustin s'en est si bien aperçu, que dès l'an 400, dans les *Confessions*, l. VII, c. XIV, n. 20, *P. L.*, t. XXXII, col. 744, il remerciait Dieu d'avoir connu les Écritures seulement après les platoniciens, parce qu'ainsi il a pu constater qu'il puisait dans les saints Livres de grandes vérités et de nobles sentiments que nul platonicien n'avait pu lui inspirer. S'il avait éprouvé ces sentiments avant de lire les platoniciens, il se fût imaginé que ceux-ci les excitaient à leur tour, tandis que, les ayant lus auparavant, il a constaté leur impuissance, et cette expérience précédente l'a détrompé pour toujours. Dans le *De civit.*, l. XXII, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 795, il blâmera cette tendance des penseurs chrétiens à trouver leurs dogmes chez Platon : *Amantes Platonem, dicunt eum aliquid simile nobis etiam de resurrectione sensisse.* Et les *Rétractations*, l. I, c. III, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 588, contiennent l'aveu qu'il n'a pas toujours évité cet écueil.

2° *Les résultats.* — Ne pouvant faire une étude détaillée, nous signalerons, en quatre séries, les points de contact du platonisme et du christianisme dans saint Augustin.

1. *Théories chrétiennes qu'Augustin croyait à tort trouver chez les platoniciens.* — *a*) La plus célèbre est la doctrine du *Verbe.* Quand on lit, *Confess.*, l. VII, c. XIII, qu'il a lu tout le prologue de saint Jean dans ces livres platoniciens, *hoc idem omnino*, même sa génération divine, *sed ex Deo natus est*, — pour s'expliquer ces exagérations, il ne faut pas oublier son état d'âme à cette époque : un Dieu immatériel était encore pour lui inconcevable. Le monde *intelligible* de Platon le séduit et, aussitôt, il y entrevoit tous nos mystères. Même en 416, dans son *Tractatus II in Joa.*, n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 390, il croit lire chez ses philosophes, *quia Unigenitum habet Deus, per quem sunt omnia. De civ. Dei*, l. X, c. III, n. 1, *P. L.*, t. XLI, col. 280, et Plotin, V[e] *Ennéade*, l. I, trad. Bouillet, t. II, p. 561. — *b*) Sur la Trinité, Augustin a été moins enthousiaste du platonisme : en 419, il déclare formellement que ces philosophes n'ont point connu le Saint-Esprit, *sine Spiritu Sancto philosophati sunt, quamvis de Patre et Filio non tacuerint. Quæst. in Heptat.*, l. II, q. XXV, *P. L.*, t. XXXIV, col. 27. Dans le *De civit.*, l. X, c. XXIX, *P. L.*, t. XLI, col. 307, il est moins catégorique et dit à Porphyre : *Prædicas Patrem et ejus Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem ; et horum medium, quem putamus te dicere Spiritum Sanctum, et more vestro appellas tres deos.* Mais il avertit, *ibid.*, c. XXIII, col. 300, que la ressemblance n'est qu'apparente, que Plotin et Porphyre ne s'entendent point sur la place de cette âme dans leur Trinité, qu'enfin la pensée de Porphyre reste obscure. — *c*) Une autre ressemblance imaginaire est signalée dans les *Rétract.*, l. I, c. III, n. 2, *P. L.*, t. XXXII, col. 558. Dans les mots : *Regnum meum non est de hoc mundo*, il avait aperçu la théorie platonicienne du monde intelligible des Idées, opposé au monde réel !

2. *Théories platoniciennes qu'Augustin a toujours approuvées et adaptées à ses explications dogmatiques.* — Ces théories constituent la part d'influence réelle exercée par les platoniciens sur Augustin, et, par lui, sur la philosophie chrétienne en Occident : le plus grand nombre, d'ailleurs, fait partie de cette philosophie sage et vraie que Leibnitz appelait la *perennis philosophia.* Seulement, l'expression et l'aspect même de la pensée sont empruntés aux néo-platoniciens.

A. *La conception de la philosophie* chez Augustin est tout empruntée aux platoniciens. Il leur prend : *a*) la notion même de la philosophie, *amor sapientiæ*, *De ord.*, l. I, c. XI, n. 32, *P. L.*, t. XXXII, col. 993, définition qui met déjà la doctrine augustinienne à l'abri de tout intellectualisme sec et froid, cf. *De civit.*, l. VIII, c. II; *De Trinit.*, l. XIV, c. I; — *b*) l'*objet* de la philosophie, et cet objet est ce qu'il y a de plus grand au monde : Dieu et l'âme, notre origine et notre nature, *De ord.*, l. II, c. XVIII, n. 47, *ibid.*, col. 1017 ; — *c*) le *but* de la sagesse : elle conduit au vrai bonheur, si bien qu'Augustin identifie, même avec une exagération qui sera signalée, la philosophie et la vie heureuse ; tout le *De beata vita* développe cette idée ; voir c. I, *ibid.*, col. 959 ; cf. *De civ.*, l. XVIII, c. XLI : — *d*) l'estime et l'amour enthousiaste de cette sagesse qui est le vrai trésor de l'âme ; elle est si grande qu'il faut lui sacrifier tout, honneurs, plaisirs, *De beata vita*, n. 4, *ibid.*, col. 961 ; *Cont. academ.*, l. II, c. II, n. 5, *ibid.*, col. 921 ; — *e*) la distinction essentielle entre l'*intellection*, connaissance des choses éternelles qui seule mérite le nom de sagesse, et la connaissance raisonnée des choses temporelles, qui constitue la science, *Soliloq.*, l. I, c. III, n. 8, *P. L.*, t. XXXII, col. 873 ; cf. *Cont. academ.*, l. III, c. XI ; *De magistro*, c. XII, n. 39 ; Jules Martin, *Saint Augustin*, p. 1-6 ; — *f*) la nécessité de refréner l'imagination pour comprendre, et pour arriver à la perception de l'incorporel, qui lui avait été si longtemps impossible. Ce fut une des grandes lumières reçues du platonisme, de concevoir un être sans corps ; cf. *Confess.*, l. VII, c. X, n. 16, *P. L.*, t. XXXII, col. 742 : *De Trinit.*, l. X, c. VII, n. 19, *P. L.*, t. XLII, col. 979 ; l. VIII, c. II, n. 3, col. 949 ; *De Genesi ad litt.*, l. XII, c. XXXVI, n. 69, *P. L.*, t. XXXIV, col. 84 ; — *g*) les degrés par lesquels on s'élève à la contemplation de la vie divine, *De quant. animæ*, c. XXXIII, n. 70-76, *P. L.*, t. XXXII, col. 1075-1077 ; — *h*) les caractères divins de la vérité éternelle et immuable, *De ord.*, l. II, c. XIX ; *De immort.*, *animæ*, c. IV ; *De lib. arb.*, l. II, c. VIII-X ; *De doct. christ.*, l. I, c. VIII. Cf. André Martin, *Philosophia S. Aug.*, part. II, c. II sq.

B. *En théodicée, Augustin sait gré aux platoniciens de lui avoir inspiré deux grandes idées : a*) la notion de Dieu considéré en lui-même dans ses attributs infinis. Dans la *Cité de Dieu*, l. VIII, c. VI, *P. L.*, t. XLI, col. 231, il les félicite d'avoir compris *nullum corpus esse Deum...*, etc., c'est-à-dire de s'être élevés au-dessus de tout le sensible jusqu'à l'incompréhensible, l'ineffable *simplicité* de celui en qui être, savoir, aimer, vivre sont tout un. Cette extrême simplicité de l'Un suprême le saisit

vivement et il en fait la base de sa théodicée. Cf. *De Trinit.*, l. VI, c. vi, n. 8, *P. L.*, t. XLII, col. 928, *simplex et multiplex illa substantia.* Cf. *In Joa.*, tr. XXIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXV, col. 1587 ; *De civit.*, l. XI, c. x, *P. L.*, t. XLI, col. 325 ; *De Trinitate*, l. I, c. i, n. 2, *P. L.*, t. XLII, col. 912. Voir Grandgeorge, *op. cit.*, p. 59-68 ; — *b*) la synthèse du triple rôle de Dieu, principe des choses. En Dieu, cause suprême et première, tout a sa source : voilà qui est platonicien, mais vulgaire. Voici, sur cette causalité de Dieu, une théorie platonicienne profonde, peu remarquée, et qui éclaire singulièrement la doctrine d'Augustin : Dieu, dit-il, est principe des choses par une triple influence ; il est : 1° source de l'*Être* des choses, comme créateur ; 2° source de la Vérité des choses, comme lumière intellectuelle ; 3° source de la Bonté (morale) des êtres, par sa grâce. Ainsi il ramène à l'unité trois grandes théories de sa théologie : la théorie de la création ; — la théorie du Verbe source de toute vérité, du vrai *en lui-même*, puisqu'il n'est autre chose que l'idée éternelle divine, du vrai *dans les êtres*, puisque ce monde présent n'est qu'une copie des idées divines, *De div. quæst. LXXXIII*, q. xlvi, *De ideis*, n. 2. *P. L.*, t. XL, col. 30 ; du vrai *connu par nous*, puisque le Verbe est le soleil des intelligences, le seul maître, *De magistro*, en entier, *P. L.*, t. XXXII, la lumière qui nous met en communication avec les vérités (voir plus loin, sur la connaissance, col. 2334 sq) ; — enfin la théorie du Bien suprême, à la fois objet de notre béatitude, et, par sa grâce, principe de la sainteté qui nous y conduit. On ne comprendra ni la théorie augustinienne de la connaissance, ni celle de la grâce, si on les considère isolément, en dehors de cette synthèse du triple rôle de Dieu, auquel le saint docteur revient sans cesse. Un passage capital est celui où, exposant les motifs de son admiration pour les platoniciens, il développe ce triple rôle de Dieu, *De civit.*, l. VIII, c. ix-x, *P. L.*, t. XLI, col. 234-236, spécialement c. x, n. 2, *ab uno vero Deo atque optimo, et naturam nobis esse qua facti ad ejus imaginem sumus, et doctrinam qua eum nosque noverimus, et gratiam, qua illi cohærendo beati sumus...* Les platoniciens, continue-t-il, ont connu qu'en Dieu était *causa constitutæ universitatis, et lux percipiendæ veritatis, et fons bibendæ felicitatis.* Cf. collection de formules analogues dans *Philosophia S. Aug.* par A. Martin, p. 106. Saint Augustin a fondé sur cette influence de Dieu la division de la philosophie en physique, logique et morale, science de l'Être, du Vrai et du Bien. *De civit.*, l. VIII, c. x, n. 2, *P. L.*, *ibid.*, col. 235.

C. *Sur la nature du monde créé*, il dut au platonisme de connaître le bien et le mal dans les êtres : — *a*) La bonté de tous les êtres fut un axiome pour lui ; ils sont bons en eux-mêmes par leur fond, par leur origine (imitation des Idées éternelles) ; bons dans leur *destinée*, puisque tout être loue Dieu, *Confess.*, l. VII, c. xiii, n. 18, 19, *P. L.*, t. XXXII, col. 743. — *b*) La nature du mal lui fut expliquée par les platoniciens et ce fut le grand service rendu à son esprit troublé. Avec eux, il enseigna que le mal n'est point un être, mais une privation, une limite,

Confess., l. VIII, c. XIII; l. VII, c. XII; cf. *IIIe Ennéade* de Plotin, l. II, c. VII ; que le mal sert à l'ordre général du monde, qu'il est un facteur du progrès, *De lib. arb.*, l. III, c. IX ; cf. *IIIe Enn.*, l. II, 5 ; *De ordine*, l. II, c. IV, cf. *IIIe Enn.*, l. II, 11 ; — que le mal moral a sa source dans la liberté humaine, *De lib. arb.*, l. III, c. I ; cf. *IIIe Enn.*, l. II, 7 : *Enchirid.*, c. XXIII, *P. L.*, t. XL, col. 244.

D. En *cosmologie*, il emprunta aux néo-platoniciens leur théorie compliquée des *rationes seminales*, mais il la modifia si profondément qu'elle semble être une théorie personnelle. Voir plus loin.

E. La *psychologie spiritualiste des platoniciens* l'habitua à concevoir un être incorporel et le préserva de l'erreur où sont tombés d'autres Pères d'attribuer à l'âme même une subtile enveloppe corporelle. *Confes.*, l. VIII, c. XXVI.

F. Le *fond* et les *formules de leur morale si noble* passèrent dans les œuvres d'Augustin, par exemple : leur théorie de la béatitude dans la contemplation de Dieu, cf. *De beata vita*, — leurs lois fondamentales de la perfection : — *a*) Le vrai sage est celui qui *imite Dieu*, le connait et l'aime, *De civit.*, l. VIII, c. V, *P. L.*, t. XLI, col. 229 ; — *b*) Pour ressembler à Dieu, il faut se détacher de toutes les choses temporelles et passagères, *Ibid.*, l. X, c. XIX, n. 2, col. 308.

3. *Théories néo-platoniciennes toujours rejetées par saint Augustin.* — A. *Il a toujours reproché aux platoniciens d'ignorer ou de repousser trois grands dogmes chrétiens :* — *a*) L'*Incarnation* est absente de leur philosophie, *Conf.*, l. VII, c. IX, n. 13, *P. L.*, t. XXXII, col. 740; elle est même déclarée impossible, *non verum est*, leur dit Augustin, *De civit.*, l. IX, c. XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 269, *quod idem Platonicus* (Apulée) *ait dixisse Platonem : nullus Deus miscetur homini.* — *b*) La personne même du Christ, le mystère de la croix, les abaissements ineffables du Fils de Dieu et la grande leçon d'humilité qui en émane, tout cela leur est également inconnu. *Epist.*, CXVIII, n. 17, et passim, *P. L.*, t. XXXIII, col. 440 sq. (toute cette lettre au païen Dioscore résume les impressions d'Augustin sur les diverses écoles de philosophie). — *c*) Ils ignorent aussi la grâce qui donne la vertu, *Conf.*, l. VII, c. XXI, n. 27, *P. L.*, t. XXXII, col. 748. Ils fournissent de sublimes préceptes de morale, aucun secours pour les réaliser.

B. *Dans leur cosmogonie ou histoire de la création, il réfutait six graves erreurs.* — *a*) Leurs dieux inférieurs, espèces de démiurges placés entre Dieu et les créatures, et chargés de produire les animaux inférieurs. *De civit.*, l. XII, c. XXII, XXIV, XXVI ; l. II, c. VII. — *b*) Le principe créateur n'était pour eux qu'une des trois hypostases dont ils composaient leur triade ; Augustin enseigne que la création est l'œuvre des trois personnes. *De vera relig.*, c. XIV ; *De Genesi ad litt.*, l. IX, c. XXVI. — *c*) Dieu produit le monde, par génération ou émanation, d'après les platoniciens. Augustin a toujours défendu la vraie création *ex nihilo*. *De vera relig.*, c. XXXV ; *Contra Secundin. manich.*, c. IV, *P. L.*, t. XLII, col. 580 ; *De actis cum Felice man.*, l. II, c. XVIII, *ibid.*, col. 547 ; *Acta cont. For-*

tun., *n.* 13, *ibid.*, col. 117. — *d*) La création est *nécessaire*, d'après eux ; pour Augustin, elle est toujours un acte de la libre volonté de Dieu. *Ad Oros. cont. priscill.*, c. I, n. 2 ; c. IX, *P. L.*, t. XLII, col. 670-671. — *e*) La création est *éternelle*, d'après les platoniciens ; en particulier, ils veulent que l'âme soit coéternelle à Dieu ; Augustin rapporte et réfute leur argument : *si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium*, etc... *De civit.*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. XLI, col. 311. Il n'hésite pas à repousser même la possibilité de la création éternelle : le temps commence avec la créature, et le temps, étant mesuré, est essentiellement fini. *De civit.*, l. XI, c. IV-VI, *ibid.*, col. 319-322 ; l. XII, c. XV-XX, col. 363-370, surtout c. XVI, col. 365, où se lit la formule si énergique : *non tamen dubito* NIHIL OMNINO CREATURÆ *Creatori esse coæternum.* Et il s'agit du droit autant que du fait. Au c. XV, n. 2, col. 364, il avait donné la preuve dans ces deux principes : l'un, que les anges ont une durée *successive*, puisque les actes succèdent aux actes, — l'autre, que toute durée successive est finie : *tempus, quoniam mutabilitate transcurrit, æternitati immutabili non potest esse coæternum.* — *f*) Ajoutons que dans la création néo-platonicienne semble être impliqué un panthéisme dynamique, comme l'a établi Zeller. Or, le système d'Augustin, tel que les textes déjà cités le présentent, proteste contre les accusations de Lœsche, *De Augustino plotinizante*, p. 55, et de Ritschl ; il repousse avec énergie toute espèce de panthéisme. Cf. *Rétract.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. XXXII, col. 608 ; c. XI, n. 4, col. 602 ; *De civit.*, l. VII, c. XXIII ; l. IV, c. XII. Grandgeorge l'a reconnu, *op. cit.*, p. 111.

C. En *psychologie*, Augustin rejetait deux doctrines platoniciennes : — *a*) La *métempsycose* qui lui faisait horreur, bien que la préexistence des âmes ne l'étonnât point. Cf. *De civit.*, l. X, c. XXX, *P. L.*, t. XLI, col. 312. — *b*) Les platoniciens attribuaient tous les vices de l'âme à l'influence du corps. Augustin croit que l'âme a ses imperfections propres. *De civit.*, l. XII, c. XXVI ; l. XIV, c. V ; *De anima et ejus orig.*, c. XII, XIX. Au moyen âge, chose curieuse, la thèse platonicienne sera reprise par saint Thomas et ses disciples.

D. Enfin, *dans la vie des platoniciens*, Augustin stigmatisait l'idolâtrie et le polythéisme pratiques, dont ils faisaient profession avec le peuple, malgré leur doctrine tout opposée. *De vera relig.*, c. I, *P. L.*, t. XXXIV, col. 722 : *scholas habebant dissentientes et templa communia.* Cf. c. V ; *De civit.*, l. X, c. I, n. 1. *P. L.*, t. XLI, col. 277 ; l. VIII, c. X-XII ; *De consensu Evang.*, l. I, c. VIII.

4. *Théories néo-platoniciennes, d'abord adoptées, puis rétractées par Augustin.* — Cette série nous est fournie par le l. I des *Rétractations*, où sont corrigés les ouvrages écrits avant l'épiscopat : c'est, en effet, la période de ferveur néo-platonicienne.

A. En général, *il blâme l'admiration excessive de la philosophie et des philosophes.* Ainsi il rétracte : *a*) Les éloges exagérés des platoniciens au l. III, *Cont. acad.*, c. XVII, n. 37, *P. L.*, t. XXXII, col. 954 ; voir *Rétract.*, l. I, c. I, n. 4, *ibid.*, col. 587 : *tantum extuli, quantum impios homines*

non oportuit. Dans le l. II, *De civit.*, c. xiv, n. 2, il avait déjà dit : *Nos Platonem nec prophetæ, nec apostolo.., nec cuiquam christiano comparamus.* — *b*) Le rôle trop beau attribué à la philosophie, comme si elle pouvait donner le bonheur complet ! *Rétract.*, l. I, c. ii. — *c*) L'affirmation du l. I, *Soliloq.*, c. i, n. 2, que la science est toujours réservée à la vertu. Cf. *Rétract.*, l. I, c. iv, n. 2.

B. En particulier, la *théorie néo-platonicienne du bonheur* l'avait séduit : il avait cru lui aussi, quand il faisait son rêve de vie philosophique,que la science de Dieu donne le vrai bonheur, *dès cette vie* : illusion qui renverse l'ordre de nos destinées. Il rectifie dans les *Rétract.*, l. I, c. iv, n. 3, col. 590, et surtout c. xiv, n. 2, col. 606. Le bonheur : *a*) n'est qu'en Dieu connu et aimé, mais *b*) dans la vie future seulement, et *c*) une seule voie y conduit, le Christ.

C. La *démonologie platonicienne* lui avait inspiré des doutes, des hésitations, des erreurs même sur le rôle des anges. Par exemple, *Rétract.*, l. I, c. xi, n. 4, col. 602, il corrige la terminologie néo-platonicienne, qui confond anges et âmes ; *ibid.*, c. xv, n. 7, col. 610-611, il raconte ses hésitations sur la nature des esprits tentateurs : sont-ils bons ? sont-ils inférieurs à l'homme? Cf. *De duabus animabus cont. man.*, c. xiii, n. 20, *P. L.*, t. XLII, col. 108.

D. La *cosmologie platonicienne* lui a fait adopter au début la fameuse thèse de l'âme universelle qui fait du monde un immense animal. *De musica*, l. VI, c. xiv, n. 44, *P. L.*, t. XXXII, col. 1186 ; *De immort. anim.*, c. xv, n. 24, *ibid.*, col. 1033. Mais dans les *Rétract.*, l. I, c. xi, n. 4, *ibid.*, col. 602, sans condamner absolument l'idée, il avoue qu'elle est sans preuves, *temere dictum.* Cf. *De consensu Evang.*, l. I, c. xxiii, n. 35, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1058 : *De Genesi ad litt. l. imperf.*, c. iv, n. 16-17, *ibid.*, col. 226.

E. Dans la *psychologie platonicienne* il avait été trop indulgent pour deux grandes erreurs : — *a*) L'idéologie des platoniciens, pour qui toute science est une réminiscence, fut d'abord adoptée. Sans doute, Augustin n'a jamais admis une vie précédente dont les péchés seraient punis dans celle-ci. Cf. *De Genesi ad litt.*, l. X, c. vii, n. 12, *P. L.*, t. XLIV, col. 413. Mais il recourait à la *mémoire* pour expliquer l'origine des idées, *Soliloq.*, l. II, c. xx, n. 35 ; *De quantit. anim.*, c. xx, n. 34, *P. L.*, t. XXXII, col. 905, 1055, et il a réfuté cette erreur. *Rétract.*, l. I, c. iv, n. 4 ; c. viii, n. 2, *ibid.*, col. 587, 594 ; *De Trinit.*, l. XII, c. xv, n. 24, *P. L.*, t. XLII, col. 1011 ; *De civit.*, l. X, c. xxx ; *Epist.*, clxiv, n. 20, *P. L.*, t. XXXIII, col. 717. — *b*) Il admit aussi des doutes sur une question non moins grave : Y a-t-il une seule âme pour tous, une distincte pour chacun? Cf. *De quantit. anim.*, c. xxxiii, n. 69, *ibid.*, col. 1075 ; *Epist.*, clviii, n. 5, *P. L.*, t. XLIII, col. 695 ; réfutation dans *De lib. arb.*, l. II, c. ix, n. 27, *P. L.*, t. XXXII, col. 1255 ; c. vii, n. 16.

F. Dans l'*eschatologie platonicienne*, il avait puisé deux erreurs : — *a*) une fausse théorie sur la *résurrection* : les platoniciens exagéraient l'*horreur* que nous devons avoir pour le corps, au point de rendre la

résurrection impossible, et dans les *Soliloq.*, l. I, c. xiv, n. 24, il avait adopté le principe. Cf. *Rétract.*, l. I, c. iv, n. 3, *ibid.*, col. 590. De même il avait cru que les corps ressuscités n'auraient plus ni membres, ni chair, ni os. *De fide et symb.* (393), c. x, n. 23, *P. L.*, t. xl, col. 194 ; cf. *Rétract.*, l. I. c. xvii, col. 613. Idée analogue dans *De musica*, l. VI, c. iv, n. 7, rétractée dans *Rétract.*, l. I, c. xi, n. 2, col. 601. Voir étude complète, *De civit.*, l, XII, c. xxvi ; l. XIII, c. xvi, xix. — *b*) La thèse platonicienne de l'évolution des choses amenant la réintégration dans l'état primordial avait séduit Augustin. Il la formule vaguement, *De morib. manich.*, l. II, c. vii, n. 9, *P. L.*, t. XXXII, col. 1349, et en montre le danger (l'origénisme), *Rétract.*, l. I, c. vii, n. 6, *ibid.*, col. 593. Cf. *De civit.*, l. XII, c. xiii, *P. L.*, t. XLI, col. 360-362.

III

SUR SCOT ÉRIGÈNE

Scot Érigène se rattache au pseudo-Denys l'Aréopagite, qu'il a traduit en latin sans soumettre son travail au Pape, et à son disciple Maxime le Confesseur.

Dieu et l'Univers s'identifient (*De divisione naturæ*, III, 22). L'Univers est en Dieu, Dieu est en l'Univers, comme son essence, son âme, sa vie. Immanent au cosmos, Dieu est l'être dans sa totalité, sans division ni mesure, partant, l'être inexpliqué, au-dessus des différences, des contrastes, ineffable, mystérieux. Le monde, au contraire, est l'être révélé, manifesté (θεοφάνεια). C'est le mode, la face ou la limite sous laquelle nous percevons, apparemment déterminé, le seul Infini (*De divisione naturæ*, III, 10, 17, 18, 22, 23).

La matérialité, le mal, le péché, tout cela provient de ce que, par la chute, nous nous sommes « démembrés » de l'unité universelle, de ce que nous avons perdu le contact direct avec le Bien souverain (cf. Plotin, Origène, Schopenhauer) (*Ibid.*, III, 1, 4).

Quant à la création, c'est l'acte éternel et *continu* d'un Dieu qui précède le monde en dignité, non en durée : il est le soleil, le monde est sa lumière. L'univers est relativement éternel, en fonction de la série virtuelle des causes qui devaient produire les êtres. Seul, Dieu l'est actu, car il n'a jamais existé en germe. Le pur néant n'est qu'un mot. De l'Infini divin procèdent, par un épanouissement successif, *analytique*, les genres, les espèces, les individus. C'est comme un ensemble harmonieux de cercles concentriques où se croisent l'essence divine, qui s'épanche et se répand, et le monde qui, figuré par la circonférence,

tend à se replier, à se concentrer pour le retour en Dieu (III, 6, 17, 19 ; I, 16, 29, 46).

P. Baldini (*Scoto Erigena e la filosofia religiosa nel IX secolo*, — *Rivista storico-critica delle scienze theologiche*, juin), en s'aidant des travaux historiques du P. Lapôtre, de Bourgeois et de Dümmler, replace Érigène dans son milieu, rapporte le peu que nous savons de sa vie et expose les grandes lignes de sa philosophie : Identité de la théologie et de la philosophie « *Quid aliud de philosophia tractare, nisi veræ religionis... regulas exponere ?* » Division et explication mystique des facultés de l'âme. Théologie positive et théologie négative. Celle-ci nous défend d'appliquer à Dieu les attributs de la créature : « *Deus non erat priusquam omnia faceret.* » Panthéisme décidé. Les deux actes du grand mystère cosmique, la création, le retour à Dieu. « *Si... tota natura humana illuc ascensura est... consequens erit... nullam impiorum pænam remansuram.* Caractère ondoyant du système. Jugements contradictoires sur Scot. L'auteur déplore que ce mystique, cet individualiste, ce platonicien, se soit mis en opposition avec le grand mouvement unificateur et pacificateur de son siècle. La philosophie d'un pareil homme aurait pu être un magnifique instrument de fusion sociale. Au contraire, ce mystique s'enferme avec Dieu, et sans se soucier de la vie collective, ne songe qu'à établir des rapports personnels entre le fini et l'infini. Il aurait pu être le véritable fondateur de la scolastique. Il est resté un moine celtique, obsédé par le mysticisme du pseudo-Denys. « Je l'appellerais volontiers l'Augustin breton : esprit singulièrement complexe, égaré dans un monde que travaille lentement le besoin de concentrer et d'ordonner les forces sociales, qui prépare une société où l'autorité sera tout, où la libre initiative de l'intelligence et de la conscience sera inexorablement sacrifiée aux exigences de la vie collective. » Il a traversé son siècle, en bon Irlandais, sarcastique, frondeur et indépendant. Un jour, à la table royale, il offense par ses manières la *comitatem gallicanorum*. Le roi Charles lui dit en souriant : « *Quid distat inter sottum et scottum ?* » L'autre lui renvoie le bon mot et répond : *Tabula tantum*. (Will. Malm.). Lettre d'Honorius III aux évêques de France (1225) demandant qu'on lui envoie tous les exemplaires de Scot pour qu'ils soient brûlés. L'auteur insiste, en finissant, sur l'importance historique de la scolastique considérée comme facteur social, et loin d'admettre avec Harnack que la scolastique ait donné la piété personnelle pour fondement à la science, il affirme que la scolastique s'est formée indépendamment de toute influence mystique, — ce qui, présenté ainsi, est très discutable.

IV

SUR L'INTELLECT ACTIF ET L'IMMORTALITÉ DE L'AME CHEZ *SAINT THOMAS*, COMPLÉTANT OU CORRIGEANT ARISTOTE

Cf. G. Fontana (*op. cit.*).

Pomponazzi voleva distinguere e separare la dottrina aristotelica dalla Scolastica e rigettando tutti i sussidii pôrti da questa provare l' immortalità dell' anima. Non potevasi però trattare di speculazione senza svolgere e studiare le profonde argomentazioni dell' Aquinate e il Pomponazzi lo faceva combattendone le prove.

S. Tommaso trattò con l' usata sua acutezza e perizia il grande argomento, e rifacendosi alle massime aristoteliche avea in mira di contemperarle con le verità rivelate : onde l' intelletto agente ed il passivo fanno comparsa nel suo sistema, discostandosi però in parte dagli oracoli del maestro. *Per lui l' anima non è una prima entelechia, un atto ed una perfezione del corpo fisico organico, ma è un principio incorporeo e sussistente* [1]. Con tale definizione si scostava dallo Stagirita, conciossiache per questo l' anima è una entelechia indivisibile dal corpo fisico organico, una forma che non può sussistere un istante senza la materia sua potenza. Ha dunque una individualità tutta sua l' anima del grande Aquinate, è legata ad un corpo come forma di lui, è sussistenza per sè ed altresì incorporea : *è una vera sostanza in sè stessa perfetta : che opera per propria virtù e mostra questo suo lavoro col principio intellettuale.* Da questa prerogativa di operare per sè ne deduce la sua sussistenza

1. S. Tommaso Sum. Theol. Pars. 1 Quæst. 75 c. Respondeo dicendum, quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens.

Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod. autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura : quia illud quod inesset naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut vidimus quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus, et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum, sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur.

Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est, propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

in atto e la diversità del corpo a cui si accompagna, e questa sussistenza separata dal corpo egli poi la raccoglieva dal principio aristotelico della semplicità, la quale si fondava sulla conoscenza che ha dei corpi non potendo altrimenti aversi se l' anima in sè contenesse qualche principio corporeo. Parole ripetute da S. Tommaso e che certamente non rispondono a capello ad una logica dimostrazione poichè anche l' anima, come osserva finamente il Rosmini, conosce sè stessa e pure è tutta semplice ed incorporea [1]. *La innovazione adunque portata dall' Angelico Dottore è tutta sulla sussistenza dell' anima separata dal corpo e negata assolutamente dallo Stagirita nel suo libro secondo sull' Anima.* Ora, questa separata sussistenza noi punto non troveremo ammessa dal Pomponazzi, il quale vuole attenersi nella sua discussione non già alla teoria Scolastica ma alle pure aristoteliche. Potrassi però opporre la dottrina del Noo attivo di Aristotile, il quale è separato, incorruttibile ed immortale, e un tal concetto può supplire alla sussistenza separata dell' anima ammessa da S. Tommaso. Ma quantunque anche da questo sia accettato l' intelletto agente diverso dal passivo, Aristotile non chiarisce nelle opere sue la natura di questo Noo attivo, nè quale sia il legame che lo stringe col Noo passivo, dopochè solo Dio è per lui l' unica forma separata dalla materia.

L'Angelo delle Scuole ben distingue l' intelletto passivo dall' attivo e quello rispetto a questo è piuttosto una capacità che una facoltà, come apparisce dallo stesso pensiero del greco filosofo ; mentre il secondo è quella certa virtù da parte dell' intelletto che fa gl' intelligibili in atto per astrazione dalle condizioni materiali delle specie. Proprietà pertanto dell' intelletto attivo si è l' astrarre dalla materia per rendere le cose intelligibili in atto, si è un lume, come dettava Aristotile, non un sole, come vuole Platone, necessario al vedere ossia all' intendere, ma non è già per lui solo che si vede e s' intende.

La oscurità in che lo Stagirita ravvolgeva il suo pensiero sull' intelletto agente porse occasione a S. Tommaso di metterlo in chiara luce e di togliere qualunque dubbiezza. Non aveano così adoperato Alessandro d' Afrodisia con la moltiplicità degli intelletti secondo gl' individui, nè Averroè col suo intelletto universale, perchè troppo teneri delle forme del loro maestro, nè curanti del principio ontologico e rivelato. Il che non incontra a S. Tommaso, il quale ben s' avvide dello scoglio contro

1. Rosmini. Psicologia. Libro 3. Capitolo 21, nota. Il principio preso dagli scolastici a fondamento della dimostrazione era : quod potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura. Il qual principio non regge, perchè l' anima conosce anche l' anima, benchà n' abbia la natura. Conviene dunque sostituire un altro principio, ed è che « gli atti d' un ente non s' estendono oltre l' atto primo dell' ente che ne determina la virtù.

Ma l' atto primo del corpo s' estende solo ad avere certe modificazioni alla volta e non più. Quando anco adunque queste modificazioni fossero altrettante cognizioni, che non sono, esse sarebbero poche e determinate, al contrario di ciò che fa l' anima che è atta a conoscere qualsivoglia ente, e molti enti allo stesso tempo

di cui avrebbe urtato la sua teoria seguendo servilmente le traccie aristoteliche. Ammessa l' anima siccome principio sussistente ed incorporeo, a lui punto non era d' impaccio il doppio intelletto attivo e passivo, e infatti per l' Aquinate, abbenchè non la voglia rompere assolutamente con l' inviolabile autorità di Aristotile, *l'intelletto agente non ha una esistenza separata ed immortale, ma è qualche cosa dell' anima, avvegnachè torni necessario porre in questo una certa virtù partecipata da quell' intelletto superiore, per cui l' anima fa gli intelligibili in atto*[1]. *L'intelletto separato, aggiunge S. Tommaso, secondo gli argomenti di nostra fede è lo stesso Dio, che è il creatore delle anime.* Qui adunque si ammette un principio ontologico e rivelato, quantunque questa energia dell' intelletto agente sia qualche cosa dell' anima. Ma riesce abbastanza lucido il concetto del santo Dottore, o non ricadiamo nella oscurità ignorando la natura di questa parte dell' anima che egli appella qualche cosa della stessa ? Egli toglie il buio quando risponde che è pur necessario ammettere un qualche intelletto superiore da cui l' anima riceva la virtù di intendere. Si discosta pertanto da tutti i precedenti commentatori, poichè ammette l'intelletto agente, ma come virtù partecipata di un intelletto superiore e che Platone rassomiglia al sole, ed Aristotile ad un lume. E questa spiegazione dimostra senza ambagi la parte ontologica introdotta dall' Aquinate, imperocchè l' anima essendo principio sussistente e incorporeo non attinge per nulla la sua virtù dalla materia, nè è così legata da sottostare alle vicende di lei, ma l' anima ha una propria individualità od un intelletto che lavora scorto da un lume superiore, così che tolto questo, l' intelletto agente non potrebbe attuarsi per propria virtù, nè l' intelletto in potenza ricevere ciò a cui è conformato in potenza, potendosi chiamare passivo tutto che esce dalla potenza nell' atto [2]. *Per l' Angelico Dottore pertanto la distinzione tra l' intelletto attivo e potenziale è tutta speculativa*, imperocchè in quanto l' intelletto fa gl' intelligibili in atto questa operazione è tutta di attività ; in quanto poi è atto a ricevere gli intelligibili è potenziale e passiva. Qui adunque il doppio aspetto sotto cui si riguarda l' intelletto viene a perdersi nell' anima che ha una sussistenza propria, mentre è ben diverso l' intelletto

1. S. Tommaso Sum. Theol. Pars. 1. Quæst. 79. Art. 4. c. Respondeo dicendum, quod intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ. Ad cujus evidentiam considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per partecipationem intellectualis virtutis.....
Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.

2. S. Tommaso. Sum. Theol. Pars. 1. Quæst. 79. Art. 2. Tertio dicitur aliquis parti communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc aliquid abjiciatur, secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati.

superiore della cui luce l' anima si giova ad intendere. Qui altresì non puossi confondere la virtù riflessiva dello spirito che viene a coscienza di sè e che lavora sulla materia presentata dall' intelletto coll' intelletto superiore, come avviene agli Hegeliani. Sono abbastanza distinte per il principio ontologico le operazioni dell' intelletto attivo e passivo ed impossibile a scambiarsi con quelle adottate da Aristotile.

L' intelletto agente per S. Tommaso non ha veramente una propria sostanza separata come sostengono alcuni, ma è qualche cosa dell' anima : e se fa mestieri accondiscendere a questi, è però necessario ammettere nella stessa anima umana qualche virtù partecipata da quell' intelletto superiore, che lo ripeto, per lui è Dio : ora quell' intelletto attivo per l'Aquinate non è unico, alla foggia di Averroè, non è materiale, come quello di Alessandro d' Afrodisia, ma è moltiplice secondo la pluralità delle anime. Nè poteva essere diversamente ammessa la proposizione che quell' intelletto sia qualche cosa dell' anima. V' ha adunque una moltitudine d' intelletti quante sono le anime, ma sarà altresì diverso questo intelletto agente in tutti che hanno l' intelletto, oppure è uno in tutti secondo l'abitudine a tutte le cose dalle quali astrae l' universale? La risposta non poteva essere dubbia ogni qualvolta si osservi che l'intelletto attivo fa gl' intelligibili in atto, astraendo dal singolare e allora non è duopo che sia uno in tutti che hanno l' intelletto ma uno in tutti secondo l' abitudine all' universaleggiare [1]. Così mette viemaggiormente in isplendore l'importanza del principio ontologico, il quale certo sarebbe mancato con l' ammettere un intelletto agente in tutti coloro che hanno intelligenza, e meglio armonizza con l' intelletto superiore da lui apertamente dichiarato. Se così corre la bisogna allora S. Tommaso abbandonò la dottrina aristotelica, nè avvertì la sentenza del suo maestro non poter l' anima intendere senza fantasmi, sentenza di cui si puntella nelle sue argomentazioni il Pomponazzi. O l' anima esiste per il corpo, o questo per quella. Troppo contrario a ragione e opposto alla natura dell' anima si è che essa sia per il corpo, poichè nelle opere sue, giusta l'avviso di S. Tommaso, riguardanti l' intelletto è affatto indipendente, come lo provano le sue astrazioni, ma allora non più regge la dottrina aristotelica accettata dall' Aquinate, che l' anima

1. S. Tommaso. Op. cit. Quæst 79. Art. 5. Ad secundum dicendum, quod intellectus agens causat universale abstrahendo a materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum : sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia, a quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, in quantum est immaterialis.

Ad tertium..... — Unde oportet quod omnes homines comunicent in virtute quæ est principium huius actionis, et hæc est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus, oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli, non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

non intende senza fantasmi [1]. Se per l' opposto il corpo esiste per l'anima, questa resta schiava e prigioniera di lui, impedendo a lei le libere operazioni della sua intelligenza ; e cessando il corpo, l' anima non vivrebbe. Queste inappuntabili conclusioni discendono senza sofisma dai principii di Aristotile, e forte si fa di essi il filosofo mantovano, come vedremo più avanti. La psícologia non poteva condurci che a questo dilemma e senza un principio ontologico do vevasi finire con lo scetticismo e con la negazione. Per questo i panteisti tedeschi annullano la distinzione dello spirito dalla materia e pongono tutto assoluto ed infinito quale portato della ragione. Non potevano garbare tali conseguenze alla mente profonda del santo Dottore, non solo perchè contrarie ai principii rivelati di cui è invitto propugnatore, ma perchè contrarie alla natura dello spirito e della materia. Poteva pertanto senza uscire del psicologismo sciogliere il proposto dilemma ? Non lo poteva ma conveniva recare in mezzo qualche principio ontologico e rivelato. Così si avverava, dappoichè non perdendo per un solo istante dalla mente la definizione dell' anima, ammetteva bensì che senza fantasmi l' anima non intendesse, ma onde salvare dalla inevitabile dipendenza e servitù l' anima stessa, ricorrendo alla Rivelazione aggiungeva, che così naturalmente le anime sono istituite, affinchè si uniscano ai corpi e così ricevano dalle cose sensibili, la cognizione di loro, siccome gli uomini rozzi non possono condursi alla scienza se non per i sensibili esempi [2]. Sarà allora schiava del corpo ? neppure, poichè essendo stata creata a questo scopo, essa ha un altro modo di intendere, ed essendo principio incorporeo e sussistente può vivere separata dal corpo ed intendere in questa seconda maniera come lo fanno le sostanze separate, rivolgendosi dal corpo alle cose superiori in forza delle specie partecipate dall' influenza del lume divino, di cui l' anima medesima si fa partecipe [3]. *Da questa esposizione di leggieri si apprenderà quanto l' Aquinate si allontanasse*

1. Aristotile. Lib. 1 et 3. de Anima.

2. S. Tommaso. Sum. Theol. Pars. 1. Quæst. 89. Art. 1. c..... Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ, ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod propter melius animæ est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata et tamen esse potest separata et alium modum intelligendi habere.

3. S. Tommaso Op. cit. Ad tertium dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut objectio probat ; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

dallo Stagirita e come accettando la pluralità degli intelletti, secondo l'Afrodiseo, la materialità ammessa da questo la tramutasse con la immaterialità dell' intelletto universale di Averroè e col Noo attivo, separato ed immortale di Aristotile. Sopra un tale eclettismo che risponde a un semplicissimo principio ontologico e rivelato, S. Tommaso elavavasi a bandire l' anima umana immortale perchè incorruttibile e tale, perchè principio sussistente, perchè forma del corpo a cui è conveniente l' essere in atto e da cui la materia ripete la stessa sua attualità unendosi alla forma. Questa adunque è uguale all' atto a cui spetta l' essere, che altronde non riceve; egli è impossibile quindi che la forma si separi da sè stessa, e perciò che questa forma sussistente cessi di esistere. Questi argomenti per cui l' anima intellettiva è incorruttibile e perciò immortale l' Angelo delle Scuole li rafforza con un principio tutto ontologico cavato dal desiderio dell' anima da cui è di continuo tormentata, dall' ardente desiderio della immortalità, e siccome ogni desiderio naturale non può tornare a vuoto così ogni sostanza intellettuale è incorruttibile [1]. Tali sono gli argomenti che egli svolgeva, tenendo parola dell' anima e della sua immortalità, tali le innovazioni portate all' aristotelismo: nè diversamente poteva ragionare, quando voleva elevare la scienza psicologica all' altezza della Rivelazione. Chiusa nel mondo dello spirito, senza raggio che la illumini; tutta intenta al senso che a lei vien presentando le immagini, senza un oggetto puro, ideale, senza ispirazione, al contatto incessante della materia, limitata a continue astrazioni non poteva che suscitare nella mente del filosofo il dubbio ed il materialismo. Faremo pertanto le meraviglie, se studiando la dottrina del Pomponazzi, quale seguace di Aristotile, abbia ripetuta la straziante conclusione, solo temperata dalla fede nella Rivelazione? Anche l' illustre Rosmini, interprete non servile del psicologismo d' Aristotile e dell' Aquinate, versando sulla immortalità dell' anima si appellava alla coscienza e solo quando vedeva infermata la prova dalla forza de' ragionamenti con volo ardito e per un istante platonico, dimostrata la semplicità dell' anima ne assicura la sua immortalità, perchè essa intuisce l'essere universale che è impassibile ed eterno. È d'un ordine tutto soprasensibile questo ente universale; l' anima ha questa virtù intuitiva, dessa è adunque reale, ha una individualità tutta sua propria; essa non perisce ed è immortale [2].

1. S. Tommaso. Op. cit. Quæst. 75. Art 6. c...... Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quae est actus unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in eo corruptio, quod separatur forma ab eo. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse.

. . . .

Desiderium in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

2. Rosmini. Psicologia. Libri 2 e 5.

Si scorra pure tutta la filosofia aristotelica, si studii il trattato dell'anima, ma non verrà fatto ad alcuno di scoprire le traccie di questa prova ontologica; solo Platone ed Agostino nella luce sfolgorante del genio parlano di queste idee eterne ed immutabili, parlano della scienza, siccome soli oggetti dell' umano intelletto, dell' anima incorruttibile ed immortale. La tradizione scientifica dell' aristotelismo si avvicendava tra i commenti greci, arabi e la Scolastica : l' argomento dell' immortalità dell' anima con le pure dottrine di Aristotile non poteva condurre a buon risultamento per quanto acuta la mente e retta la volontà ; la sola ontologia prestava aiuto a scansare le gelide conclusioni del sistema, e l'ontologia cristiana ad assicurarne il trionfo. Ma la rinascenza degli studi, la pagana coltura penetrata nell' anima degli Italiani, la autorità squassata dagli stessi ecclesiastici, l' esempio del platonismo trassero gl' ingegni della scuola psicologica a tentare la separazione delle dottrine dello Stagirita dalle novità scolastiche per conoscere la potenza di quelle. Il Valla e l' Agricola erano entrati primi in lizza per combattere la Scolastica : i discepoli dell' Afrodiseo e di Averroè a sostenere il Peripato e la Rivelazione, e in tanto contrasto di pensamenti e in tante gare delle scuole e degli ingegni sorse Pietro Pomponazzi, il quale si fa indefesso campione della separazione della Scolastica dalla Aristotelica. Nudrito a studi severi, forte di mente, tenero del greco commentatore, fortunato nei potenti rivali, amico de' grandi, amante della virtù, esempio di onestà scese nel difficile arringo per coglierne l' alloro della vittoria, l' onorata immortalità della fama. Le attestazioni de' suoi amici, la confidenza dei più dotti religiosi del suo tempo, l' assistenza de' più rigidi censori della disciplina, l' ingenuo dettato delle sue lettere provano la stima, il valore e la probità del profondo filosofo. Era avido nella speculazione di conoscere la verità e quando la sua ragione appoggiata alle prove di quella scienza che a preferenza avea abbracciata, non si elevava alla grandezza della fede, il dubbio invadeva il suo spirito e quasi sfiduciato di uscirne illeso sul ciglio dell' abisso che gli si spalancava non pronunciava la disperata parola della negazione, ma sollecito arretravasi nei penetrali della fede, nelle arcane parole della Rivelazione. L' ontologia mai non lampeggiò al suo pensiero, fosse pure platonica ; *una guerra implacabile, micidiale doveva perpetuamente combattersi tra l' ontologismo ed il psicologismo, doveva gettare l' anima grande del Pomponazzi nello scetticismo filosofico.* Tali concetti si affacciano alla mente nel leggere le sue opere, e discendono chiari e connessi dalla tradizione del suo sistema senza costringimento e lavorio di ingegnose deduzioni. Versato nella polemica a cui si iniziava fin dai più giovani anni, quando a Padova era assunto alla cattedra universitaria per leggervi pubblicamente e quando fu a Ferrara e da ultimo a Bologna, dove mendò in luce le operette sulla Immortalità dell' anima, la Apologia, il Difensorio, ebbe per questi scritti a sostenere non pochi dolori e molte recriminazioni. Non volevasi da taluni comprendere la separazione che egli invocava dell' aristotelismo dalla Scolastica, o troppo teneri del loro eclettismo non sapevano darsi

pace all' ardita innovazione del Pomponazzi ed accanitamente difendevano con la Scolastica i loro argomenti. Uno dei principali era la discussione sull' immortalità dell' anima, che ritenevasi come un problema neutro, in cui vi sono ragioni per sostenerla e combatterla e ancor prima del Pomponazzi l' avea detto il Nifo [1]. Ma era un problema neutro coi principii aristotelici e psicologici in ordine speculativo e morale, non già con gli ontologici e morali, come provava il Kant, quando trattando della ragione pratica ammetteva come postulati di questa l' immortalità dell' anima, la libertà umana e la esistenza di Dio senza dei quali non potevasi certo parlar di morale. L' ontologia platonica e agostiniana parmi che vittoriosamente uscisse della palestra e anche razionalmente addimostrasse fin dove arrivi la mente umana; ma se così avvenne con quel sistema, certo non si poteva col puro aristotelismo e solo la fede suppliva alla mancanza delle prove.

Le difficolta al riuscimento di tanto scopo erano state presentite e annunziate dallo stesso S. Bonaventura nel secondo libro alle sentenze di Pietro Lombardo; e non si farebbero le meraviglie qualora quest' aureo scritto fosse più di frequente consultato e studiato. Egli elevavasi con la potenza del suo intuito che tratteggiava bellamente nel suo Viaggio della mente in Dio, alla più sublime ontologia e quasi dimentico della tradizione del suo tempo gioiva alle invitte prove che questa scienza gli ammanniva. I suoi commenti alle sentenze del Lombardo mostrano la mente del Bonaventura imbevuta di quei sodi principii che scaturiscono dalla convinzione del vero, procurata dall' ontologismo. E sarebbe pur bello che gl' Italiani, memori della avita grandezza dessero opera a continuare la tradizione filosofica, di cui ci lasciava uno splendido esempio quell' anima illustre di Vincenzo Gioberti, la cui ispirazione al filosofare non solo da Platone e da Agostino, ma altresì dal profondo Bonaventura indubbiamente ripete. Ora il Serafico Dottore nel secondo libro delle sentenze, disputando sull' anima razionale dell' uomo che non mortale si deve stimare, apertamente dichiarava che l' anima razionale è immortale secondo ciò che dice la fede cattolica, cui è concorde la filosofia e la retta ragione; avvegnachè per molte vie possiamo venire in cognizione della immortalità dell' anima razionale, pure puossi ricavare dalla considerazione del fine, a cui allude lo stesso Agostino nel duodecimo libro della Trinità e nell' opera della Città di Dio. E rispondendo alla obbiezione, che egli immagina mossagli in appoggio alla dottrina dell' Apostolo che Dio solo ha l' immortalità osservava, che l' anima quantunque secondo la sua origine sia idonea alla immortalità, nullameno non può continuare ad esistere se non si conservi dal sommo autore, e *questa conservazione è gratuito dono di Dio* [2]. La fede adunque a cui

1. Fiorentino. Pomponazzi studi storici su la scuola Bolognese e Padovana del secolo 15. — C. 4.

2. S. Bonaventura. In librum secundum Sententiarum. Distinctio 19. Quæst 1. Art. 1. Respond. ad arg. Ad prædicta dicendum quod anima rationalis est

consuona la filosofia e la retta ragione e il primo argomento alla immortalità dell' anima, e lo avvertiva S. Bonaventura due secoli prima del Pomponazzi, per passare sotto silenzio di un' epoca più vicina a lui ma sempre anteriore, e della quale parla l'illustre Domenico Berti nella pregevolissima vita di Giordano Bruno dettando : Nella disputa intorno all' immortalità dell' anima, che incomincia cinquant' anni avanti il celebre libro del Pomponazzi e che si prolunga per tutto il secolo decimosesto, sostenevasi non da uno, ma da molti dei nostri filosofi, potersi impugnare l'immortalità secondo Aristotile o la filosofia, doversi credere secondo la fede ed il dogma [1]. « E qui mi piace di ammirare la espressione del dottissimo Berti rispetto alla dottrina di Aristotile o la filosofia ; la quale risponde a capello al concetto che io mi sono prefisso di sviluppare, non dimenticando ancora di ammonire come la filosofia di quel tempo fosse una cosa medesima con l' aristotelismo.

Aristotile adunque o la filosofia da lui fondata era il fonte da cui attingere gli argomenti alla dimostrazione speculativa dei veri e infatti il Pomponazzi intende svolgere la sua questione appoggiato a quella autorità.

V

LA QUESTION DE L'AME, CHEZ POMPONAZZI

RÉPONSE DE L. FERRI A FIORENTINO (*extraits*)

In un lavoro sulla Psicologia del Pomponazzi di cui è stata fatta menzione in questo Periodico io ho dovuto occuparmi della dottrina del filosofo mantovano intorno alle questioni connesse della Immaterialità e della Immortalità dell' anima. Su questo soggetto aveva già scritto il signor prof. Fiorentino in un libro intitolato : « Pietro Pomponazzi, studii storici sulla Scuola Bolognese e Padovana del secolo XVI (Firenze,

immortalis, secundum quod dicit fides catholica, cui concordat Philosophia et omnis ratio recta : licet autem in cognitionem immortalitatis animæ rationalis multiplici via possemus deduci et manuduci, potissimus tamen modus deveniendi in ejus cognitionem est ex consideratione finis : et hunc modum præcipue approbat Augustinus in duodecimo de Trinitate et in libro de Civitate Dei.

Ad id ergo quod, primo objicitur in contrario de Apostolo, dicendum quod Apostolus dicit solum Deum habere immortalitatem, quia solus Deus potes se perpetuare sine alterius juvamine : anima autem et si secundum suam originem idonea ad immortalitatem, non tamen potest sufficienter se continuare in esse, nisi conservetur a summo auctore : et illa conservatio est a gratuita Dei bonitate, nec repugnat naturæ ipsius animæ, quantum ad principia ex quibus constituitur, sed potius conservat illorum principiorum appetitum.

1. C. 15.

1868). » Io non poteva discorrere dell' uno senza tener conto dell' altro, e come il mio giudizio non concorda con quello del mentovato scrittore, io ho espresso con libertà e fermezza le mie ragioni, citando e discutendo passi copiosi e pagine intere degli scritti del Pomponazzi, come è necessario di fare allorchè si solleva una questione di Filosofia e di Storia, e la questione è questa : *se la dottrina del Pomponazzi, ossio la sua interpretazione di Aristotele circa la natura dell' anima intellettiva abbia variato, ovvero se sia rimasta invariabile.*

Il sig. Fiorentino sostiene nel suo libro che il Pomponazzi ha ammesso nel *De Immortalitate* una semplice concomitanza dell' intelletto col corpo, una unione accidentale dell' uno all' altro, che nell' *Apologia* invece ha affermato l'esistenza dell' intelletto nel corpo in virtù della materia; che finalmente nel *De Nutritione* il filosofo mantovano ha professato non pure la derivazione dell' intelletto dalla materia, ma la sua materialità.

Io sostengo invece che il Pomponazzi non ha variato; che dal *De Immortalitate* (1516) al *De Nutritione* (1523), e compreso il corso del 1520 da me in buona parte pubblicato, non è avvenuta alcuna mutazione degna di nota nella sua dottrina.

Sostengo che il Pomponazzi ha costantemente asserito e dimostrato *che secondo Aristotele l' anima intellettiva è mortale, e che di più è materiale in questo senso che è inseparabile dal corpo sia nell' essere, sia nel conoscere.* Mantengo infine che dopo essersi posto a questo punto di vista puramente aristotelico e avere sciolto la questione nel modo detto, il Pomponazzi oppone alle ragioni tratte da Aristotele, quelle che si fondano sulle religioni che chiama *leges* e di cui avvalora l' autorità colla sua dottrina razionale intorno alle origini cosmiche delle rivelazioni e alla missione straordinaria dei loro autori. Le religioni e i pensatori che si appoggiano su di esse sono per la immortalità è la immaterialità ; i filosofi della scuola aristotelica stanno invece per la mortalità e la materialità nel senso della inseparabilità. *Quindi, da questo aspetto, la dichiarazione che il problema non si può risolvere ; che è neutro.*

Dopo la stampa del mio lavoro e su di esso il sig. Fiorentino ha pubblicato nel Giornale Napoletano di filosofia e lettere (fascicolo del mese di aprile 1877) un articolo di 34 pagine. Le tre prime sono destinate a una specie di apparato scenico e rivolte a mettere possibilmente in ridicolo il suddetto lavoro e l' autore ; dieci sono consacrate alla difesa dell' opinione sostenuta dal sig. Fiorentino stesso sulla dottrina del Pomponazzi relativa all' anima intellettiva ; tutto il rimanente si aggira *sul modo di leggere* alcune parole e proposizioni del testo da me pubblicato.

La materialità è determinata e limitata dal Pomponazzi con tre attinenze distinte e congiunte : 1° quanto alla *provenienza*, 2° quanto al *soggetto*, 3° quanto all' *oggetto* ; attinenze che sono dal Pomponazzi significate chiaramente e distesamente nel *De Immortalitate* e ricompariscono in tutti gli altri suoi scritti che trattano della questione. Egli

afferma una materialità, ossia inseparabilità d' origine e d' oggetto, ed esclude la materialità soggettiva.

La formola costante della quale fa uso per significare la immaterialità soggettiva e la materialità oggettiva dell' anima umana è questa; *che l' intelletto umano si serve del corpo come di oggetto e non come di soggetto.* Inoltre egli si appoggia costantemente, per provare l' immersione necessaria dell' anima intellettiva nella materia, su questi punti inconcussi della filosofia aristotelica da lui ammessi: *che l' anima umana è prodotta per generazione e non per creazione*, e che nell' uomo non vi sono tre sostanze, ma una sostanza sola contenente le tre energie della vegetativa, della sensitiva e dell' intellettiva; dal che risulta che il Pomponazzi non ammette mai nè una spiritualità assoluta nè *una assoluta identità dell' anima col corpo.*

Per non divagare nella discussione e cogliere nel modo più esatto possibile la mente del filosofo di Mantova, io ho creduto conveniente di estrarre dal *De Immortalitate* un passo importante in cui è significato il processo logico che governa tutta la sua trattazione (vedi il capitolo IV del predetto Trattato e il mio scritto a pagina 65) e ho mostrato che ne ha costantemente applicato le norme in tutti gli scritti in cui la riprende. Questo passo intende a dimostrare come conseguenza necessaria la materialità dell' intelletto umano una volta che si ammette con Aristotele che *esso o si confonde con la fantasia* (*o è fantasia*) *o non è senza di essa* (*o non è senza fantasia*).

Dei due membri della disgiuntiva il Pomponazzi pone nel *De Immortalitate* il secondo e non il primo; ne risulta la materialità obbiettiva, ossia la inseparabilità dal corpo preso come oggetto, mentre ponendo l' altra ne proverrebbe la materialità subbiettiva, cioè la relazione immediata di modo a soggetto dell' intelletto verso il corpo.

Questo risultato che il Pomponazzi riguarda come un teorema dimostrato è da lui espresso costantemente con la formola: *anima intellectiva* (*humana*) o *intellectus* (*humanus*) *utitur* o *indiget corpore tanquam objecto, non tanquam subjecto.* Questa formala si trova nell' *Apologia*, nel *Defensorium*, nel Commento al *De Anima* e nel *De Nutritione*; inoltre essa è costantemente dichiarata con la dottrina aristotelica dell' ordine gerarchico delle anime. Le sensitive, dice il nostro filosofo, sono completamente immerse nella materia, le intelligenze astrali ne sono indipendenti, esse movono i corpi celesti, ma non se sono mosse: l' intelletto umano non ne è nè totalmente libero nè totalmente dipendente.

Le così dette intelligenze celesti non sono affatto materiali. Le anime bestiali lo sono invece interamente. *L' anima intellettiva umana* è media fra questi estremi; essa è la *prima* delle *forme materiali*; è dunque materiale; ma se non è separata come le intelligenze pure, non è nemmeno corporea e organica come le bestiali; mentre le prime non abbisognano del corpo, nè come di oggetto, nè come di soggetto, le terze ne abbisognano nei due modi e le intermedie dipendono da esso come oggetto e non come soggetto.

Questa è una dottrina precisa ed esplicita e le prove che il Pomponazzi la sostiene dal primo fino all' ultimo dei suoi trattati io le ho più che abbondevolmente recate mediante le numerose e larghe citazioni inserite nel mio lavoro........

Il sig. Fiorentino mi concede che il Pomponazzi non ha variato quanto *alla funzione dell' intelletto*, ma sostiene nello stesso tempo che ha variato quanto alla *sua natura*, e la prova la trae dal modo con cui ne parla nei tre citati scritti. È dunque da questi che bisogna rifarsi......

Il sig. Fiorentino sostiene che la formola : « l'anima intellettiva umana abbisogna del corpo come di oggetto e non come di soggetto » si riferisce alla funzione e non alla natura. Ora, dove sono, domando io, nei libri del Pomponazzi, i passi dai quali apparisca che egli abbia mai separato lo studio della natura dell' anima da quello delle sue funzioni ? Non ripete egli cogli scolastici che *operari sequitur esse* ? E che razza di logica sarebbe quella che dimenticando questo assioma ammettesse la possibilità di una simile separazione ? Al certo uno sbaglio così grave non farebbe onore al Pomponazzi e non v' è ragione per attribuirglielo gratuitamente. Il suo metodo è sperimentale e induttivo nei limiti di quello degli aristotelici ; egli procede dai fatti alla funzione e dalla funzione alla natura, e questa e quella determina in connessione reciproca.

Il nostro intelletto concepisce l' universale, si alza al di sopra dell' *hic et nunc*, cioè al di sopra delle condizioni della corporeità ; dunque l' intelletto, conchiude egli, è, sotto questo rispetto, immateriale ; ma l' intelletto umano concependo l' universale, lo specula nei fantasmi, può distinguerlo per astrazione, e nondimeno non può separarlo affatto dal sensibile ; dunque, soggiunge egli, non è separato nè separabile dal senso, dunque neppure dal corpo, dunque è anche materiale. E non si tratta di una attinenza accidentale colla materia, ma di un rapporto essenziale. Porremo, dice il Pomponazzi nel capitolo IX del *De Immortalitate* a pagina 56, della edizione che ho sott' occhi, l' intelletto umano immediatamente sopra la cogitativa (virtù conoscitiva organica) e al disotto delle forme immateriali (*immaterialia*), partecipe di entrambi, in guisa che non abbisogni del corpo come di soggetto, al modo sovraespoto, e ne abbisogni come di oggetto, il qual modo gli è *essenziale* e inseparabile ; il perchè fra le *forme materiali è assolutamente da riporsi.* — E altrove : non è da immaginarsi che presso Aristotele questo modo d' intendere dell' intelletto umano gli sia accidentale, cioè : *moveri objecto et non indigere subjecto* (*corpore*) perchè di una sola cosa non v' ha che un sol modo essenziale di operare. (Ibid., cap. IX).

Vi è dunque, secondo il *De Immortalitate, una materialità essenziale dell' anima intellettiva umana.* Si conclude (dicesi ancora nel medesimo capitolo) che questo modo d' intendere per *fantasma* è essenziale all' uomo ; dalle quali cose è da trarre sillogisticamente la conclusione principale proposta, cioè che l' anima umana è *simpliciter* materiale e *secundum quid* immateriale.

Inoltre nello stesso *De Immortalitate* si ripete infinite volte che

l' anima intellettiva umana o l'intelletto umano è l'*atto del corpo organico*, perchè, secondo Aristotele, ogni conoscente è atto del corpo naturale organico, ma in diverso modo.

Le forme di questa dimostrazione variano, ma il risultato è lo stesso. Ora si ricorre alla sola dottrina della conoscenza, ora alla definizione aristotelica dell' anima, ma la conclusione è sempre la medesima, cioè la inseparabilità essenziale dell' intelletto umano dal corpo, la sua essenziale dipendenza da esso. Come si vede, si tratta, in questa conclusione, appunto del nesso della funzione coll' essenza, e se coll' essenza, anche colla natura, poichè la natura e l'essenza si convertono nell' ordine dal reale.

Ma non basta ; al nesso obbiettivo dell' intelletto umano col corpo si aggiunge nel *De Immortalitate* anche il nesso d'origine *o di generazione e finalmente il nesso di sostrato ultimo, o sostanziale.*

L'anima umana è prodotta, dice il Pomponazzi, non per creazione, ma per generazione. Sono il sole e l' uomo che generano l' uomo ; l' intelletto umano è nell' ordine delle cose naturali e spetta al filosofo naturale di occuparsene. Il solo intelletto divino oltrepassa la sfera del moto, mentre il nostro è un movente mosso : *at humanus est movens motus*, e se Aristotele ha detto, parlando dell' uomo, che l' intelletto viene dal di fuori, ciò deve intendersi *della mente semplicemente e non dell' umana ;* o, se dell' umana, deve intendersi *non assolumente,* ma nel senso che, in ordine alle anime sensitiva e vegetativa, essa partecipa maggiormente della divinità.

Come si vede, anche nel *De Immortalitate* il nesso di origine vincola, per l' aristotelismo del Pomponazzi, l' intelletto umano al corpo e alla materia, non meno che il nesso obbiettivo ; ma v' ha di più : il nesso sostanziale, il quale è affermato molte volte nel medesimo trattato è così ben dichiarato da non ammettere dubbiezza alcuna. Difatto tutto il principio del capitolo x è appunto consacrato a stabilire l' identità *in re*, o l'identità sostanziale del principio vegetativo e sensitivo coll' intellettivo nell' uomo, e quel che non meno importa per lo scopo di questo mio scritto, nel medesimo luogo si concilia con tale identità la formola più volte mentovata, ossia la parziale indipendenza o spiritualità di funzione dell'intelletto umano ammessa dal Pomponazzi colla sua inerenza sostanziale nel corpo. Qui, come altrove, l' *intelletto nostro è riguardato come una attività soggettiva che conosce sè stessa e riceve le cose in forma universale e indivisibile*, che è superiore alle condizioni della materia, e non è tuttavia tale da esistere per sè, come sostanza che stia da sè, ma suppone per sostrato il corpo e per principio originante la potenza della materia. Quindi la conclusione che « *quod sic se habet est simpliciter materiale et secundum quid immateriale, et hæc est nostra conclusio intenta.* »

Ecco adunque la materialità dell' intelletto umano affermata risolutamente nel primo come nell' ultimo degli scritti del Pomponazzi e considerata come essenziale, mentre la immaterialità è ammessa con un

secundum quid; ecco fondata l'immaterialità sopra una soggettività relativa, che non esclude la materia come soggetto ultimo, ed ecco quindi la formola *non indiget corpore ut subjecto* conciliata colla inerenza nel corpo [1].

Dove è dunque la mutazione sostanziale avvenuta dal *De Immortalitate* al *De Nutritione*? Dove è il preteso transito dal Pomponazzi della prima maniera, come il sig. Fiorentino lo chiama, a quello della seconda? Egli cita un passo dell' *Apologia* (Giornale Napoletano, fascicolo mentovato, pag. 276) in cui il filosofo di Mantova afferma come probabile e conforme al parere di illustri peripatetici, che l' *intelletto umano è esteso e secondo l'essenza e seconda la potenza*, e nel quale, immediatamente dopo, si asserisce che *nondimeno il medesimo intelletto universalmente conosce e sillogizza* — (*Stat intellectum humanum esse extensum et secundum essentiam et secundum potentiam* secundum quam intelligit et vult, et tamen ipse universaliter cognoscit et syllogizat). — Io cerco invano che cosa presenta di nuovo questo passo, che cosa contiene che non sia già affermato nel *De Immortalitate*. Abbiamo qui, circa la estensione essenziale dell' intelletto considerato in atto e in potenza, una proposizione generale il cui senso è già determinato e particolareggiato nel libro del quale l' *Apologia* è la difesa. La dipendenza dell' intelletto umano dal corpo, l'ho già provato, è dimostrata nell' uno prima e meglio che nell' altro pel triplice nesso di origine, di sostanza, di obbietto, e nondimeno rimane salva l' indipendenza soggettiva cosciente dell' intelletto, e con essa la forma essenziale della sua funzione, l' *atto dell' universalizzazione.*

***

Ma viene il *De Nutritione* in cui si dice (vedi pagina 278 del giornale suddetto, fascicolo citato) che, secondo Aristotele, non solo *animas plantarum et entomorum ponendas esse divisibiles*, ma anche *unamquamque animam perficientem materiam inferiorem esse divisibilem*; e il sig. Fiorentino grida fra parentesi : — attento, prof. Ferri ! — Per quanto io apra gli occhi, non vedo qui cosa alcuna che già non si sia veduta nel *De Immortalitate*. Si tratta sempre della materialità essenziale di qualunque anima che non sia o la pura intelligenza che move un corpo celeste o l' intelletto divino, e questa materialità essenziale è già stata determinata. Affinchè vi fosse variazione vera, e non immaginaria o equivocata, converrebbe o che nel suo libro sulla immortalità il Pom-

1. Io ho già citato e analizzato nel mio lavoro il passo importante del capo x del *De Immortalitate* nel quale il Pomponazzi risponde all'obbiezione che se l' intelletto umano dipende dal corpo, l' intendere e l' intellezione, ossia il suo atto ne dipende pure, e quindi quest' atto si mescola con le condizioni della materia e non è più universale. Egli risponde che l' intendere nostro non è localizzato, ma è nel corpo *categorematice sumpto*, altrimenti l' intelletto sarebbe *qualis* e *organicus*, cioè di qualità corporea e organico.

ponazzi non avesse ammesso il doppio rispetto della estensione e inestensione, corporeità e incorporeità dell' intelletto umano, o che non l'avesse ammesso come essenziale, il che non è; oppure ancora converrebbe che nel *De Nutritione* avesse rinunciato alla formola restrittiva della corporeità, al *non utitur corpore o organo tanquam subjecto*, il che ancora non è [1]; finalmente converrebbe che, non contento di aver detto essere l' intelletto materiale, in quanto s' identifica col principio sensitivo e vegetativo nell' unità della sostanza, il Pomponazzi avesse anche detto che è divisibile ed esteso in quanto intende, nel suo proprio atto, in quella funzione alla quale appartiene la immaterialità soggettiva, quantunque non sia quella di un soggetto assoluto. Ora questo il Pomponazzi non l' ha fatto in nessun luogo; egli è rimasto nel *De Nutritione* fedele alla dottrina significata nel *De Immortalitate*. Leggasi tutto il capo 23 del primo di questi trattati e si vedrà che la medesima difficoltà di conciliare la funzione dell' intelletto colla sua inerenza sostanziale nel corpo è posta e risoluta nella medesima maniera [2].

Ha egli almeno, il Pomponazzi, immedesimato e confuso in qualche luogo de' suoi scritti l'intelletto con la *fantasia* o con la *virtù cogitativa*? Oibò!..... Sulle orme di Aristotele il Pomponazzi dice e ripete nel *De Nutritione* che la memorativa e la cogitativa sono virtù organiche capaci soltanto di conoscere e discorrere il particolare e incapaci di innalzarsi fino all' universale, al modo stesso che nel *De Immortalitate* avea detto: *per non esse vero phantasiam et non esse sine phantasia* (Aristoteles) *intelligit intellectum humanum, quare indiget corpore ut objecto et non ut subjecto* (cap. IX).

1. Veggasi il capo 23 del *De Nutritione*, libro I, citato da me e dal Fiorentino.

2. Si intellectivam in homine poneremus diversam subjecto a nutritiva, veluti Plaso in Timæo posuit, et eum Averroes insecutus est, profecto nihil esset quod nos vexaret. Verum quum, *ut diximus in nostris tractatibus de immortalitate animæ, credimus hoc neque in se veritatem continere, neque Aristoteli consonare*. Adhuc quum existimamus unamquamque nutritivam esse extensam secundum Aristotelem, ideo ad propositam dubitationem dicemus brevibus, quum et per ea quæ super in hoc tractatu dicta sunt, et ex nostris aliis tractatibus manifesta potest esse responsio. Rememorantes primo quod, quamvis omnis anima perficiens materiam corruptibilem sit materialis et immaterialis, divisibilis et indivisibilis, sunt tamen gradus in his animabus secundum haec: minime namque nutritiva est immaterialis et indivisibilis; ipsa enim omne opus instrumento reali et secundum effectum realem perficit... Ast sensitiva, qua sentit, fit ipsum sensibile, quum sensus in actu est sensibile in actu... non tamen secundum esse reale... sed tantum spiritualiter... et intantum elevatur sensus ut cognoscat substantiam separate a quantitate, si credimus Averroi quod dixit secundi De Anima commento 64 de virtute cogitativa. Rationalis autem adhuc multo magis elevatur a materia et a conditionibus materiæ; non tantum rationalis fit sensibilia, verum et intelligibilia, quum intelligat omnia quoquo modo, quumque intellectus inactu sit intelligibile in actu, fiet igitur noster intellectus et materiala et immaterialia, quamquam materialia quasi immaterialiter cognoscat, cum abstrahat et a loco signato et a tempore, *neque utitur ut subjecto corpore*, neque organo corporeo *veluti facit sensitiva* etc. etc. (c. 23 del I libro *De Nutritione*).

Ma ecco che io mi sarei dato della zappa ne' piedi, non accorgendomi che nel testo da me stesso pubblicato è detto esservi una terza opinione che al Pomponazzi pare essere *magis peripatetica* ; ecco che questa opinione che tiene per la materialità delle anime fa eccezione per *l'intellettiva, quælibet anima, præter intellectivam, est divisibilis.*

Potrei rispondere che questo è un pescar nei rigagnoli dinanzi al mare ; che questo brevissimo testo dinanzi a tutto il commento a cui appartiene ed alle altre opere del Pomponazzi non ha importanza. Ma la risposta vera è che quella terza opinione che esclude l'anima intellettiva è detta qui più peripatetica per rispetto alle anticedenti già enumerate, e non è detto che sia nè la più aristotelica di tutte nè quella a cui il Pomponazzi definitivamente si acquieta. Inoltre *anima intellectiva* no è lo stesso che *anima intellectiva humana; anima intellettiva, nell' Aristotelismo del Pomponazzi, è un genere che può designare le intelligenze celesti o le intelligenze umane. Ora le intelligenze pure non sono affatto divisibili.* Ma è dell' *intelletto umano* che si tratta, e i termini restrittivi adoperati dal Pomponazzi nel *De Immortalitate* per limitare la relazione dell' intelletto col corpo a una *concomitanza* o a una *inerenza accidentale*, dipendono da una distinzione fra l' intelletto in sè, considerato come costitutivo o come essenza e forma pura, e l' intelletto considerato come umano, come limitato dalle facoltà inferiori, dal senso e dal corpo.

Questa distinzione è importante, e il sig. Fiorentino non sembra accorgersene. *Intellectus enim humanus habet et quod sit intellectus et humanus......*

Non vi è dubbio possibile ; la dottrina del Pomponazzi come commentatore di Aristotele intorno alla natura dell' anima intellettiva non ha variato, ed è pure evidente che il carattere di questa dottrina non è il dubbio, ma l'affermazione della mortalità e della materialità con la restrizione suddetta quanto alla soggettività propria e immediata dell' intelletto.

VI

L'ARGUMENTATION DE POMPONAZZI TOUCHANT L'*IMMORTALITÉ DE L'AME*

(Cf. G. Fontana, *op. cit.*)

Pietro Pomponazzi era maestro di filosofia nell' Università di Bologna quando il 24 Settembre 1516 rispondeva in quindici capi alla questione proposta dal frate Raguseo. Prendeva egli le mosse dall' uomo e lo riconosceva composto di una doppia, natura di anima e di corpo : per questa unione tiene un posto, giusta la sentenza degli antichi, tra l' eterno e il temporaneo, tra l' immortale ed il mortale, apparendo

altresi composto di materia e di forma che è poi l' anima. Questa è riconosciuta intelligente, non già alla foggia di Temistio e di Averroè che ammettono l' intelletto universale per tutti, e gl' intelletti particolari per ciascheduno; quello solo immortale, questi mortali, sentenza già combattuta dall' Aquinate, e che egli chiama un' invenzione e un mostro finto da Averroè, ma la reputa quale l' opinione di Aristotile, di cui adotta la definizione. L' anima intellettiva quindi per il Pomponazzi è l' atto del corpo fisico organico, la quale dipenderà nei suoi lavori dal corpo, o siccome soggetto od oggetto [1]. Abbracciando una tale definizione ne veniva di conseguenza, che le dottrine di S. Tommaso non potevano accettarsi in tutta la loro interezza, ma si dovessero combattere, perchè discordanti dallo schietto aristotelismo. Onde l' intelletto in ogni sua opera ha bisogno per intendere di un fantasma, nè potersi stimare pensante senza fantasma. L' anima perciò è unita al corpo, non già alla maniera di Platone, come il motore al mosso, come i buoi al carro, ripetendo le parole di Aristotile, ma come la forma alla materia; anzi secondo l' avviso di lui, è immedesimata al corpo da non potersi pensare di diversa natura, ma soggetta alle medesime vicende [2]. E puossi col psicologismo dedurre altrimenti? se l' anima è di natura diversa dal corpo, le opere sue dovranno pure essere diverse dalle materiali. Sarà l' assoluto ? ma se lo fosse non avrebbe mestieri del corpo per operare ; nè della riflessione per progredire ; avrebbe un intuito immanente del vero, dominerebbe il corpo, avrebbe la pienezza dell' essere, sarebbe universale e necessario. Esclusa adunque la possibilità di essere l' assoluto non può l' anima altrimenti stimarsi che unificata col corpo ; poichè ammettendola di una natura diversa avrebbe mestieri di una relazione con l' assoluto da cui ritrarre la vita intelligibile, non potendo il corpo o la materia dare il soprasensibile, salvo che non si confonda l' intendere col sentire, il che ripugna alla ragione, alla stessa idea dello spirito umano infinito, come intendono di asserire i fautori del psicologismo. Finché adunque durerà l' idea dell' eterno, dell' infinito, dell' immutabile, dell' essere saranno vani gli sforzi dei sensisti per volerla dedurre dalla materia e dallo spirito stesso, il quale certo non potrebbe pensare a quelle idee se prima non ne avesse il tipo. Ma Pomponazzi concludeva sulle teorie dello Stagirita e perciò non sapeva render contezza a sè medesimo, in qual modo l' anima che sente fosse la medesima che ragiona, devendo ogni effetto riferirsi ad una propria causa : egli quindi l' ammetteva forma del corpo, atto del corpo fisico organico, che qual unico principio intende e sente e che contiene insieme il vegetativo ed il sensitivo come il triangolo nel tetragono [3].

Posti tali principii che mai poteva sperarsi dal psicologismo e dall' aristotelismo abbandonati dalla ontologia o almeno dalla Scolastica?

1. Pomponazzi, *De immortalitate animæ*, c. IV.
2. Pomponazzi, *op. cit.*, c. V.
3. Pomponazzi, *op. cit.*, c. VI.

Egli riassume in cinque proprosizioni gli argomenti di S. Tommaso per mostrarli insufficienti a provare l' immortaliià dell' anima, ponendo la questione che l' anima di natura è immortale e solo per un certo rispetto mortale. — Il principio intellettivo e il sensitivo nell' uomo sono il medesimo in fatto, perciò schiettamente è immortale e per un certo rispetto però mortale; — l' anima è veramente forma dell' uomo e non solo come un motore; la stessa è una in ciascuno e comincia ed esistere col corpo, non già per generazione ma per creazione, nè cesa di esistere col corpo, ma separata è perpetua. Questi argomenti dell' Angelico sono veramente aristotelici ma altresi scolastici; imperocchè secondo questi è vero che nulla v' è nell' intelletto che prima non sia nel senso, ma oltre l' intelletto stesso, e S. Tommaso ci mostra l'intelletto agente come qualche cosa dell' anima che viene illustrata da una intelligenza separata, la quale secondo la fede è quella di Dio: che l' anima non già è semplice forma del corpo, come vuole Aristotile e ripete il Pomponazzi, ma è forma dell' uomo, propria a ciascun individuo, e non già generata ma creata. Da un tale confronto di leggieri si manifesta quale sia la parte aggiunta dalla Scolastica e dalla Rivelazione e come non potessero tornare a grado al Pomponazzi, il quale giusta la questione proposta dovevasi provare con la ragione naturale e con gli argomenti aristotelici. Nulla adunque di scolastico, nulla di rivelato ma tutto di Aristotile conveniva che entrasse nella discussione: e poteva il Pomponazzi assumersi la terribile malleveria di contrastare con S. Tommaso e di rigettare quanto la Rivelazione vi avea introdotto?

E l' autorità filosofica che per tanti secoli era stata venerata avrebbe taciuto o non si sarebbe scatenata contro il ribelle filosofo? e quando fosse riuscito nell' intento poteva asserire di aver vinta la prova e di essere ognora invitto; avea forse anche sconfessata la ontologia? E l' anima dello scrittore era daddovero inclinata a questa ribellione scientifica e teologica, od era solo esperimento della ragione naturale e della dottrina peripatetica per misurarle dinanzi all' altezza dell' ontologismo al suo tempo inonorato, dinanzi al Cristianesimo? Potevasi dire nuovo affatto il tentativo, od era solo un cimento del filosofo per ristorare l' aristotelismo spoglio della Scolastica? Le ragioni addotte dallo stesso Pomponazzi varranno meglio a comprovarlo che gli indovinamenti e le psicologiche arguzie; le attestazioni di uomini severi e intemerati e le sue lettere istesse il chiariranno. Nel momento adunque in cui si accingeva per ribattere le prove dell' Aquinate e disputare con la sua ragione sulla immortalità dell' anima apertamente confessa che non ha ambiguità di sorta intorno alla verità di questo argomento, mettendovi la sua sanzione la Canonica Scrittura che è data da Dio. « Ma ciò che presso di me, così l' autore, si mette in dubbio è solo se questi detti superino i limiti naturali, così che presuppongano qualche cosa di credenza e di rivelazione, e se siano conformi ai detti di Aristotile, come annunzia lo stesso divo Tommaso. Essendo poi somma presso di me l' autorità di un tanto Dottore non solo nelle divine ma nelle stesse ragioni di Aristotile,

non oso contro di lui affermare cosa alcuna, ma soltanto ciò che dirò il porrò a guisa di chi dubita non di chi asserisce e forse la verità si farà manifesta dai dottissimi seguaci di lui [1]. »

Non contento pertanto di esprimere il suo pensiero senza reticenza vuole sommetterlo alla Scrittura e propriamente alla Canonica, non vuole discendere in lizza con S. Tommaso, ma intende di venerarlo e solo *per via di dubbio* e non di affermazione mettere innanzi le sue opinioni, nutrendo speranza che più tardi altri dottissimi scolastici scioglieranno i dubbi che egli incalzato dalla aristotelica doveva manifestare. *La contesa è adunque tutta psicologica*, *aristotelica*, *scolastica*; non ontologica, platonica, cristiana ; ora si rammentino le deduzioni già accennate nella disamina delle dottrine del Peripato, di Alessandro d' Afrodisia e di Averroè e sí presentiranno le inevitabili conseguenze.

Il Pomponazzi pertanto conformemente al desiderio espresso dal frate Natale di Ragusi non poteva tacersi dinanzi alla questione dell' essenza dell' anima, la quale fosse per sè stessa veramente immortale e solo propriamente e secondo un certo rispetto mortale : e come mai tacersi quando Aristotile asseriva che l' anima è entelechia del corpo ed egli ripeteva che ne è l' atto, per cui è inseparabile dal corpo, essendo solo Dio forma separata? come mai tacersi e affermare con l' Aquinate che è un principio incorporeo e sussistente, che ha vita separata dal corpo e solo così naturalmente esser creata per la sua unione temporale? Il filosofo mantovano per i suoi principii doveva concludere che se l'anima e perciò l' intelletto è l' atto del corpo fisico organico e non mai separabile da lui, era corruttibile. Il che si provava, come egli continua, dal numero delle potenze che lo fanno mortale, quale la sensitiva e vegetativa, mentre immortale l' intelletto e la volontà solamente la mostrebbero. Se inoltre l' anima fosse separabile non abbisognerebbe del corpo, nè come soggetto, nè come oggetto almeno in qualche sua operazione. Ma in qual modo mai si può sapere, risponde il Pomponazzi, *avvertendo Aristotile che è necessario un fantasma all' anima per intendere, e che perciò essendo inseparabile dal mezzo materiale anch' essa è materiale?* Nè vale rifarsi con la sentenza che l' intelletto non sia atto del corpo organico, ma solo il sia quanto alle operazioni sensitive e vegetative : questo contrasterebbe con la dottrina aristotelica e con la esperienza, perchè se l' anima intellettiva abbisognasse del corpo per sentire, finchè

1. Pomponazzi, *op. cit.*, c. VIII. De veritate quidem hujus positionis apud me nulla prorsus est ambiguitas, cum scriptura canonica, quæ cuilibet rationi et experimento humano præferenda est, cum a Deo data sit, hanc positionem sanciat. Sed quod apud me vertitur in dubium, est an ista dicta excedant limites naturales, sic, quod aliquid vel creditum, vel revelatum, præsupponant, et conformia sint dictis Aristotelis, sicut ipse Divus Thomas enuntiat. Verum, cum tanti Doctoris auctoritas apud me summa est, nedum in divinis, verum in ipsa Aristotelis via non ausim contra eum aliquid affirmare, sed tantum, quod dicam per modum dubitantis et non asserentis ponam, fortassisque ab ejus doctissimis sectatoribus veritas aperietur.

sarebbe anima, essa sentirebbe, il che apparisce manifestamente falso.

Con logica del pari stringente procede in questa polemica. *Egli non ammette due modi diversi d' intendere, l' uno per mezzo di fantasma, l' altro poi senza di esso, la quale supposizione sembra al Pomponazzi irragionevole, perrochè allora la sostanza immateriale sarebbe mossa da cosa materiale, e sebbene quella operi sopra di questa non può mai dirsi il contrario, nè puossi pensare che l'anima separata, dal corpo abbia un' abitudine ad esso, poichè se si riunisse si crederebbe a Democrito che poneva la risurrezione, se poi mai questo non succedesse professeremmo l' opinione di Pitagora intorno alla trasmigazione o l' anima eternamente ozierebbe.* Qui pertanto tenacemente si deducono le conseguenze dai principii aristotelici e si rifiutano le teorie dell' Angelico e degli Scolastici intorno alla vita sempiterna dell' anima separata dal corpo e intorno alla beatitudine futura che certo non ammettevasi dai psicologisti e ancor meno dagli Aristotelici. Ma la bisogna non poteva correre si spedita dinanzi al Noo attivo dello Stagirita, il quale è immortale, e sempre intelligente, mentre non lo era il passivo, che ora intende ed ora non intende.

Il Pomponazzi con l' acume del suo ingegno sollevavasi sulla obbiezione e il diceva incorruttibile, secondo un certo rispetto, giacchè l' intelletto che non è congiunto alla materia è tale; ma quando dicesi di quello che è unito ad essa, corrotto ciò che è interiormente, anch' esso in effetto è corruttibile. Ma S. Tommaso avea già dichiarato quale fosse l' intelletto che ora intende ed ora non intende, commentando il pensiero del greco maestro ed egli non dubita punto di asserire *che un tale accidente non è gia da accordarsi all' intelletto agente ma a quello in atto* [1]*; mentre lo stesso Pomponazzi il riteneva dell' intelletto possibile, perchè l' intelletto agente non è mai forma dell' uomo* [2]. S. Bonaventura, sulla corruzione dell' intelletto e quindi dell' anima che si corrompe con la stessa corruzione interna, non teme di rispondere che Aristotile nel libro terzo dell' anima prova veramente impassibile, incorruttibile ed immortale l' intelletto ragionevole, e solo vuol dire che l' operazione dell' intelletto in quanto è nel corpo, viene impedita per qualche lesione fatta interiormente nell' organo della immaginazione, o di qualche potenza sensibile [3] e rispetto a ciò egli disse il vero ed è chiaro e manifesto al senso. Ma si potevano accettare questi commenti dal Pomponazzi, combattere con le armi apprestate dalla Scolastica il maestro Aristotile? Egli l' avea detto da prima e intorno a questo si dibatte la ragione; il Pomponazzi non doveva far sue tali spiegazioni,

1. S. Tommaso, *op. cit.*, quaest. 79, art 4. — Ad secundum dicendum, quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu.

2. Pomponazzi, *De immortalitate animæ*, c. ix... nam intellectus agens non est forma hominis, sed intelligitur de inlellectu possibili, qui quandoque intelligit et quandoque non.

3. S. Bonaventura. In lib secund. *Sententiarum*. Distin. 19, quaest. 1, art.

considerato quale psicologo ed aristotelico. L' anima adunque è forma dell' uomo, ripetendo le parole dell' Aquinate, ma non come il motore e il mosso, poichè dovrebbe avere una essenza per sè sussistente, bensì come forma materiale quale il corpo, giusta i principii di Aristotile che ammette il mondo eterno, e l' uomo eterno e sempre generato dall' uomo [1].

*
* *

Confutate le ragioni di S. Tommaso, il Pomponazzi si fa a dichiarare *la propria*, quale semplice deduzione delle dottrine dello Stagirita. Egli ha in animo di *sostenere che la essenza dell' anima è mortale ed immortale, ma di natura mortale e per un certo rispetto immortale* [2]. È il pensiero opposto dell' Angelo delle Scuole, e in vero che cosa restava mai dopo la confutazione di quelle prove? Egli da prima fa identico nell' uomo il sensitivo con l' intellettivo e questo prova la natura del suo sistema, ma non così che abbia a togliersi per un certo rispetto ed impropriamente l' immortale. *L' anima umana abbisogna di un organo, non già come soggetto ma come oggetto*, in modo che universalmente l' intelletto può ragionare ; affinchè però giunga a questo punto, gli è mestieri primieramente del fantasma, senza del quale originariamente nulla intende ed è poi in modo inseparabile unito al senso in guisa da non potersi disgiungere dalla materia. L' intelletto quindi considerato in sè stesso universaleggia, ma sempre speculando l' universale nel singolare, *il che suona non potersi pensare l' intelletto siccome facoltà indipendente dai sensi* e lo stato suo di riflessione è veramente psicologico, non avendo esso una vita propria ed essendo le idee frutto del senso. Da qui ancora la impossibilità di pensare l' anima spoglia del corpo, come il volgo dice delle lamie, va replicando il Pomponazzi [3], dappoichè l' anima è veramente l' atto del corpo fisico organico; non è un principio sussistente ed incorporeo. *L'intelletto stesso e la volontà non sono quindi assolutamente immateriali*, e quello ha bisogno ognora del corpo non come soggetto o come grado riflessivo, bensì come oggetto, non potendo intendere senza fantasmi. Per un tale principio si ammette un triplice ordine di esseri : puramente eterni, che giusta il paganesimo e la filosofia del medio evo sono i corpi celesti, i quali non discendono per nessuna maniera da un corpo : schiettamente mortali, quali le bestie che hanno dipendenza dal corpo e come soggetto e come oggetto e solo percepiscono il singolare : e intermedii, quali gli uomini che si servono del corpo come oggetto e non come soggetto che l' universale non in sè ma nel singolare contemplano. Potevasi dunque da simili conclusioni dedurre l' immortalità dell' anima,

1. Pomponazzi, *De immortalitate animæ*, c. VIII.
2. *Ibid.*, c. IX, « immortale secundum quid. »
3. Pomponazzi, *op. cit.*, c. IX.

la sopravivenza di questo essere semplicissimo con la coscienza della sua identità? Il Pomponazzi ci rammenta, Aristotile aver detto di trattare dell' essere dell' anima separata, dell' intelletto che possa intendere senza immagini, ma di non averlo mai sviluppato, nè poterlo noi affermare; onde si deduce che le conclusioni del Pomponazzi, guidato dai principi aristotelici dimostrano l' anima umana di natura materiale e solo per un certo rispetto immateriale. Collocato l' *uomo medio fra i corpi celesti e gli animali* ha un desiderio intenso della eternità, ma esso non la potrà giammai conseguire ed egli è ugualmente perfetto, come fra le bestie si riscontrano alcune che fornite delle stesse facoltà delle altre, pure non adempiono ugualmente agli uffici di queste e nella loro natura sono perfette. Tale sarebbe il mulo che medio fra l' asino e il cavallo è eccitato da una stessa brama, ma pure giammai la consegue ed è perfetto in sua struttura. Con lontana somiglianza voleva il Pomponazzi rispondere all' insaziabile desiderio dell' eternità che nutre l' uomo in sè medesimo, quantunque non gli verrà fatto di ottenerla. L' intelletto umano, prosegue, nel conoscere le cose astratte non è cieco ma è come il losco che va brancicando spinto dal desiderio della eternità ma perfettamente non l' agogna: esso somiglia, secondo Aristotile citato dal Pomponazzi alla nottola, non alla talpa, imperocchè quella vede tal fiata, questa non mai [1]. Illustra questo intelletto il Noo attivo di Aristotile, immortale et sempre in atto; ma se desso è parte dell' Anima e come tale è comune all' intelligenza e all' umano intelletto punto non ne segue che sia parte dell' anima umana..........

Ogni cosa almeno perfetta, riassume il Pomponazzi, ha un qualche fine e quando si ottenga la ragione del fine buono conforme alla propria natura egli è sufficiente. Tutte le parti del corpo umano concorrono ad un medesimo fine e quantunque il cuore sia migliore di tutte, nullameno esse cospirano a quest' unico bene; alla stessa guisa gli uomini devono conseguire un medesimo fine nella comunicazione dei tre intelletti, nello speculativo, nel pratico e nel fattivo; in una parola la felicità non è assoluta ed oltremondana, ma relativa e temporanea. Superata la prima prova di leggieri riusciva nelle ultime e la virtù degli stoici valeva allo scopo. Imperocchè nulla v' ha di più prezioso e felice che la stessa virtù e doversi eleggere in ogni cimento della vita, *essendo la virtù premio a sè medesima*, la quale lo rende felice, come il vizio è la pena del vizioso. — Ma pur troppo questo concetto della Stoa non può rispondere all' indole universale degli uomini, dappoichè qualora la virtù non sia coronata dalla rimunerazione e dalla gloria, svanisce in una lusinghiera parola; nè il vizio è condanna dell' uomo vizioso, il quale intanto fa sue voglie e il domani lo ricopre l' oblio, come l' obiio il virtuoso travolge. Così passano le generazioni incalzate dall' ala del tempo; gloria, monumenti, grandezza, virtù disparvero e le azioni degli uomini non sono neppure cercate; così la virtù è premio a sè stessa, e l' eroismo

1. Pomponazzi, *op. cit.*, c. x.

e la colpa sono ugualmente rimeritate! Se la stoica filosofia non salvava il sistema morale dal psicologismo, nemmeno il consenso universale poteva valere; e come taluni lo invocano quale invitto argomento, altri lo asseriscono insussistente e nullo; e il Pomponazzi nell' improba fatica del suo ragionare contro le accennate obbiezioni, risponde appunto che *l' universale consenso, quanto le singole parti, a nulla approda, non trovandosi uomo che non s' inganni*, e tutti perciò possono parimente esser tratti in errore, come la storia medesima luminosamente attesta. E quegli continua a dire che effetti naturali dell' indole e del temperamento sono certe superstiziose credenze, cui il volgo ritiene per opera soprannaturale e divina, e continuazione di fenomeni ancora ignoti alla maggioranza dei popoli, ma che lo studio e le scienze più tardi spiegheranno, sono certe apparizioni e impreveduti eventi. Nè valgono le spiccate testimonianze dello Stagirita, imperocchè non mai l' affermava e nell' Etica per mezzo dell' opposizione apparisce nè giovargli, nè nuocergli l' immortalità, nulla restando dopo la morte, e soltanto essere apprezzata dalla universale estimazione [1]. Di che se taluni prestano fede all' immortalità, altri la negano e a rincontro di Epicuro, Aristippo, Lucrezio e Diagora stanno Simonide, Ippocrate, Galeno, Alessandro d' Afrodisia, Plinio il giovane e Seneca: onde veramente l' uomo è medio fra le cose immateriali e materiali; e non già dei, ma divi o divini si appellano. Così dipanava l' arruffata matassa quale aristotelico; così usciva dalla intricata polemica, in cui l' avea ravvolto il frate Raguseo. E tali poi erano veramente le convinzioni del Pomponazzi? Quale aristotelico e fautore della separazione della dottrina scolastica da quella del Peripato non poteva diversamente concludere, come dalla esposizione dianzi indicata dell' aristotelismo e dei commentari greci ed arabi manifestamente si chiarisce; ora però lo stesso Pomponazzi deve portarne avviso e dichiarare non le sue opinioni ma la sua dottrina. Egli non voleva contendere con Aristotile, poichè sarebbe la lotta, com' egli dice, della pulce con l' elefante, ma pel suo metodo non poteva allontanarsi da lui, ed ecco come nelle estreme conseguenze si manifesta scettico, e in siffatta guisa già si esprimeva che tutto quanto stava per dire il poneva al modo stesso di chi dubita, sperando che più tardi altri valorosi seguaci dello Stagirita svelassero la verità. E qui pure nell' ultimo dei suoi capi riassumendo in sintesi filosofica i combattuti argomenti suggellava magistralmente la sua dottrina: « Stando così le ragioni, salvo una più sana sentenza, mi sembra dover dire in questa materia che la questione intorno alla immortalità dell' anima è un neutro problema, siccome quello della eternità del mondo. Imperocchè mi pare che non si possano addurre ragioni naturali che sforzino ammettere l' immortalità dell' anima e meno quelle che provino l' anima esserre mortale. Non feci risposta ad altre argomentazioni, perchè bastano le luminose, ampie e gravi del divo

1. Pomponazzi, *op. cit.*, c. XI.

Tommaso. Laonde diremo, come Platone, esser proprio di Dio solo il certificare di alcuna cosa, quando molti la mettono in dubbio. Se mancasse all' uomo una tale certezza alcune azioni senza scopo sarebbero, e molte altre ugualmente, se ignorasi il fine. » Indi conclude « che queste erano le cose che a lui sembravano doversi dire in tale argomento. Sempre però in queste e nelle altre sommettersi alla Apostolica Sede » [1]. Con tali parole abbastanza si manifestano la dottrina, le tendenze e il motivo delle sue discussioni e come travisamento e inganno siano le maligne ed esagerate conclusioni di alcuni commentatori, che le acclamano quale precursore dell' Hegel e del Comte.

L' ingegno italiano non si perde nelle vane astrattezze e in fantastici filosofemi ; troppo la realtà lo colpisce e quando per isventura di educazione o per amore di sistema si vede trascinato a false teorie o a disperate conclusioni, non afferma, ma dubita, e piuttosto che la negazione fa sosta al dubbio perchè da esso avvisa muovere la scienza e farsi strada alla cognizione. Quale è adunque il merito del Pomponazzi nella filosofia, quale la suprema idea che lo spingeva allo scetticismo ? Egli avea in animo l' instaurazione della scienza filosofica col rinnovellamento delle dottrine aristoteliche, *egli avea osato predicare il psicologismo, la nobile disciplina del pensiero*. Intendeva romperla con lo Scolasticismo, non già per avversione alle dottrine rivelate, mentre invece esalta l' Angelico, ma perchè stimava di scoprire nell' aristotelismo contrariamente al platonismo la via all' unica vera speculazione. Ma questo ardito tentativo fu inteso da' suoi contemporanei, od incontrò invece accanita opposizione ? Potevasi impunemente separare l' aristotelismo dalla Scolastica per bandire infallibile lo Stagirita ? Tali inchieste si presentano facilmente al pensiero di colui che studia e commenta la dottrina del Pomponazzi e la tradizione scientifica di quel tempo, e l' animo è vago di averne notizia.

VII

AMAURY DE BÈNE

Tous les êtres sont un seul être, et tous les êtres sont Dieu, car Dieu est l'essence de toute créature et l'être de toute chose.

Comme la lumière ne s'aperçoit pas en elle-même, mais dans l'air, ainsi Dieu ne saurait être vu en soi, ni par l'ange ni par l'homme ; il ne peut être contemplé que dans ses créatures.

(Cf. Martin Polonus, *Chronicon*, Anvers, 1574, p. 393 sq.

Ch. Jourdain, *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies*

1. Pomponzazi, *op. cit.*, c. XV.

d'Amaury de Chartres et de David de Dinant, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXVI, b, p. 471.

Nicolas Triveth, *Chronicon* Nicolai Trivetti, dans le *Spicilège de d'Achéry*, Paris, 1723, t. III, p. 184.

Le cardinal Henri de Suze, *Apparatus in decret. Gregorii*, I, 1, 2, au mot Reprobamus.

Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 107, n. 1.

Le chancelier Gerson, *Gersonii opera*, Anvers, 1706, t. IV, col. 826.)

Henri de Suze (*loc. cit.*) écrit que, dans le livre de maître Jean Scot Erigène, intitulé *Periphision* (περὶ φύσεως μερισμοῦ), livre *suivi*, dit-il, par Amaury, il y a de nombreuses hérésies, dont il cite les trois principales :

a) tout est Dieu ;

b) les causes primordiales — que l'on appelle Idées, formes ou exemplaires — créent et sont créées ;

c) après la consommation des siècles, la distinction des sexes, résultat du péché originel, sera abolie, et les deux sexes réunis en un seul, comme ils l'ont été à la création.

Très probablement, Amaury n'a jamais rien *écrit* (Hauréau, p. 300 en note). La bulle d'Innocent III, datée de 1198 selon les uns, de 1204 selon les autres, et qui aurait fulminé la condamnation, n'existe pas ; le cartulaire de Denifle ne la mentionne point.

La doctrine d'Amaury, recueillie au cours de leçons orales par ses disciples, fut développée et peut-être accentuée encore par les amalriciens ou amauriciens (cf. Martène, *Thes. nov. anecd.*, IV, 163 ; Denifle, *Chartularium*, t. I, p. 71 et 72.)

L'unité de Dieu s'étend à l'univers dans le sein duquel tous les êtres sont *un*, car tout ce qui existe est Dieu, et Dieu est en toutes choses.

Par exemple, avant la consécration aussi bien qu'après, Dieu est dans le pain et dans le vin : tout l'effet de la consécration eucharistique est d'affirmer et de déclarer la présence divine, sans la produire.

Le Père céleste s'est incarné dans Abraham, et il a commencé par agir seul dans le monde, sans le Fils ni le Saint-Esprit. Plus tard, le Christ — qui n'est pas plus Dieu que ne l'était Abraham — s'est incarné en Marie, et son premier geste a été de supprimer ou de renverser toute l'économie de l'Ancien Testament, en instituant de nouvelles cérémonies et des sacrements d'une pratique aisée. Mais son règne est fini. Voici l'ère du Saint-Esprit, qui opère dans les âmes. A son tour, le Saint-Esprit, dont le règne durera jusqu'à la consommation des siècles, bouleverse l'ordre établi par le Christ : plus de rites ni de sacrements ! S'incarnant en chaque homme, le Saint-Esprit le fait participer à toutes les prérogatives qui, jusque-là, étaient restées le privilège d'Abraham ou du Christ. Ceux en qui il descend, ceux qui « vivent en lui », substituant les clartés de la science aux obscurités de la foi ou de l'espérance dont il faut désormais s'affranchir, peuvent se regarder comme « ressuscités », au vrai sens du terme : de l'ignorance, qui symbolisait l'enfer, ils se sont élevés à la contemplation des vérités nouvelles, qui symbolise le para-

dis. A quoi bon le *baptême*, pour les enfants nés d'un père et d'une mère « spirituels » ? A quoi bon la *communion*, pour ceux qni déjà communient dans le Saint-Esprit ? Dieu étant et faisant tout en tous, la pénitence devient inutile : Dieu n'est-il pas, au fond, l'auteur des actes appelés « péchés », aussi bien que des autres ?

Les erreurs d'Amaury et des amauriciens, qui concernaient, comme on a pu s'en rendre compte, la nature divine, la Trinité, la nécessité des pratiques et des sacrements, les vertus théologales, les fins dernières de l'homme, furent condamnées en 1210 par le concile provincial de Paris qu'avait convoqué l'archevêque de Sens, Pierre de Corbeil. Voici le texte de la sentence : « Le corps de maître Amaury sera exhumé du cimetière et jeté en terre non bénite, et dans toutes les églises de la province sera promulguée la sentence d'excommunication lancée contre lui. [Suit une longue liste de ses disciples — pour la plupart, des prêtres ou des clercs — qui seront dégradés, puis, livrés à la cour séculière ou soumis à la peine de la prison perpétuelle]. Avant Noël, les *quatrains* de maître David de Dinant [dont nous parlerons plus loin] seront apportés à l'évêque de Paris et brûlés ; les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle et leur commentaire ne pourront plus être lus, soit en public, soit en particulier, sous peine d'excommunication... »

En août 1215, Robert de Courçon, légat du Saint-Siège, défendit, dans un règlement des études de l'Université de Paris, « d'y lire les livres d'Aristote sur la métaphysique et la philosophie naturelle, ainsi que les sommes sur ces livres, ou sur la doctrine de maître David de Dinant, de l'hérétique Amaury et de Maurice d'Espagne. » (Cf. Denifle, *loc. cit.*, t. I, p. 79.)

Le 15 novembre 1215, au 4e concile de Latran, Innocent III traita comme il suit l'hérésie amauricienne : « Reprobamus... et damnamus perversissimum dogma Amalrici, cujus mentem sic pater mendacii excecavit, ut ejus doctrina non tam heretica censenda sit quam insana. » — Les Pères de ce concile jugèrent superflu de revenir sur le détail de ces propositions impies qui avaient été déjà frappées en 1210, et qui étaient connues de tous (Denifle, *loc. cit.*, p. 82).

Le 23 janvier 1225, Honorius III, confirmant une sentence de l'archevêque de Paris et de ses suffragants, et voulant remonter à la source présumée de ces erreurs, condamna le περὶ φύσεως (« qui perifisis titulatur ») de Jean Scot Erigène, exigea que tous les exemplaires en fussent brûlés, et taxa d'hérésie quiconque, bravant l'excommunication, détiendrait cet ouvrage.

DAVID DE DINAN (ou de DINANT)

La sentence du concile de Paris — que nous avons indiquée à propos d'Amaury — déclare que quiconque, après la Noël, détiendrait les *Quaternuli* de David, condamnés au feu, serait *ipso facto* réputé hérétique.

Robert de Courçon, légat pontifical, interdit, en 1215, à l'Université de Paris, la lecture des ouvrages de David.

Dans la condamnation et dans l'interdiction, David est toujours rapproché d'Amaury, ce qui incline à supposer une *certaine* identité entre leurs doctrines.

Mais, les *Quaternuli* et le *De Tomis* ayant été brûlés, nous ne pouvons recourir qu'aux témoignages concordants d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. (Albert le Grand, *Sum. theol.*, part. I, Fr. IV, q. XX, m. II. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia, q. III, a. 8; *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, q. I, a. 1 ; *Contra gent.*, l. I, c. xvii.)

Dans le *De Tomis* (*id est, de divisionibus*), dont le titre fait songer au περὶ φύσεως μερισμοῦ d'Erigène, David, partant de ce principe que chaque genre contient la matière des espèces qui lui sont subordonnées, concluait que le genre suprême, le plus universel de tous, l'être, contient la matière de toutes les existences, celle des corps, celle des âmes, celle des substances séparées. Triple matière, distincte à nos yeux, mais qui se ramène effectivement à l'unité, au sein de cet Être qu'elle constitue, et qui n'est autre que Dieu. Ainsi, Dieu, la matière, l'intelligence se réduisent à une substance unique.

Saint Thomas, non content de qualifier d'insensé le système de David, le précise aussi en le comparant à d'autres erreurs qui concernent également les rapports de Dieu et des autres êtres. — « Les uns, dit-il, ont avancé — comme on le voit dans saint Augustin (*De civ. Dei*, l. VII, c. vi. P. L., t. XLI) — que Dieu est l'Ame du monde [telle est la doctrine du stoïcisme, de Varron, directement visé par ce Père de l'Église, et même, en un sens, de Pierre Abélard. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 312 et notre fragment sur Abélard]; — les autres, comme Amaury de Chartres et ses disciples, ont enseigné que Dieu est le *principe formel* de toute chose ; d'autres enfin, parmi lesquels David de Dinant, ont follement assimilé Dieu à la *matière première* : triple opinion, évidemment fausse car Dieu ne peut entrer dans la composition d'aucune créature, ni comme principe formel, ni comme principe matériel. Et le docteur angélique s'ingénie à le démontrer.

Il insiste, au demeurant, sur « l'erreur de quelques anciens philosophes qui admettaient une essence commune à Dieu et à toutes les choses, sous prétexte que toutes les choses sont un seul et même être, et ne diffèrent les unes des autres, comme l'a dit Parménide, que par de simples apparences, au jugement de nos sens. » — « Cette erreur, continue-t-il, a été adoptée par quelques modernes, au nombre desquels on peut ranger David de Dinan. Celui-ci partageait les choses en trois catégories : les corps, les âmes, les substances séparées. Il appelait Yle (ὕλη) le premier indivisible, qui est le fondement ou la trame des corps, et Noym (νοῦς) ou esprit, le premier indivisible, qui est le fondement des âmes. Quant au premier indivisible parmi les substances éternelles, il le nommait Dieu, et il disait que ces trois choses, en définitive, sont une seule et même chose et que, par suite, tout se ramène à l'unité d'essence. »

Il était difficile d'expliquer de pareilles formules dans le sens de l'émanatisme plotinien et de sauvegarder dans un tel système le principe de perfection. David de Dinan s'était-il inspiré, non seulement de Scot Erigène, mais encore et surtout de Dominique Gundisalvi, archidiacre de Ségovie, auteur du *De Unitate* et du *De processione mundi* [Hauréau, *Vraie source des erreurs attribuées à D.* Paris, 1879, t. XXIX, p. 319-330. *Hist. de la phil. scol.*, 1880, IIe partie, t. I, p. 81], — ou d'Avicebron, auteur du *Fons vitae* [de Wulf, *Hist. de la phil. méd.*, 1900, p. 225]? Le problème est assez délicat à résoudre. Ce philosophe paraissait plutôt se rattacher à la tradition ilozoïste, et aboutir à une sorte de monisme *matérialiste*, plus radical et plus dangereux que le panthéisme un peu vague de certains de ses précurseurs. — Aussi bien, il devait très probablement diviser, à l'instar des amauriciens, l'histoire du monde en trois périodes successives, gouvernées chacune par l'une des trois personnes de la Trinité, à l'exclusion des deux autres. Il devait en déduire, non moins nettement, une doctrine de l'illumination spirituelle et de l'autonomie individuelle, dispensant l'homme de demander les secours d'une religion, quelle qu'elle fût, et l'incitant à mépriser sacrements, rites, hiérarchie ecclésiastique, etc., etc. L'Esprit Saint, conçu comme une âme universelle, produisant tout en toutes choses, non moins présent dans le pain quotidien que dans l'Eucharistie, s'exprimant par la bouche des sages païens comme par celle des apôtres ou des Pères, dictant ses lois par la conscience, rendait assez vain le rôle surnaturel de l'Église qui, en conséquence, ne pouvait tolérer, sans nier sa propre raison d'être, la propagation des idées d'Amaury et de David.

VIII

SUR LA « PHYSIQUE », DE JEAN BURIDAN A G. BRUNO

Cf. ces extraits ou ces résumés des remarquables articles de M. Duhem (*Bulletin italien*, 1909-1911) :

Jean Buridan n'a rien écrit qui ait directement influé sur le développement de la Statique ; la théorie du centre de gravité qu'Albert de Saxe a enseignée ne lui était empruntée d'aucune manière. En revanche, le système de Dynamique qu'il a adopté, en ses *Questions sur la Physique*, était appelé à orienter, pendant deux siècles, la pensée de l'École nominaliste parisienne. Accueilli, non sans grande résistance, par les Géomètres italiens qui, à la Renaissance, luttaient contre l'aristotélisme et l'averroïsme routiniers des Universités, il devait se développer grâce à leur science mathématique, et engendrer la doctrine mécanique de Galilée et de ses émules. C'est assez dire l'importance qu'a, pour l'histoire de la Mécanique, l'étude de la Dynamique du Philosophe de Béthune.

Non pas, sans doute, que la théorie de l'*impetus*, qui est le fondement de cette Dynamique, soit due en entier à Buridan. Nous avons vu ailleurs [1] comment elle avait été nettement formulée par Jean Philopon ; comment certains penseurs arabes, tel l'astronome Al Bitrogi, semblaient l'avoir adoptée ; comment saint Thomas d'Aquin et Walter Burley y avaient fait allusion pour la rejeter ; comment, enfin, Guillaume d'Ockam lui avait accordé une adhésion formelle et fermement établie par une vigoureuse discussion. Nulle part, cependant, cette théorie n'a été exposée avec autant d'ampleur, de suite et de détails qu'en la douzième question posée par le Philosophe de Béthune, au sujet du huitième livre de la Physique d'Aristote.

....

Nous avons indiqué [2] combien au moyen âge, les opinions avaient été divergentes touchant la nature de la cinquième essence. On peut les réduire à trois chefs principaux :

1° Le Ciel n'est pas composé de matière et de forme ; c'est une substance simple. Telle est la doctrine d'Averroès, reprise par Jean de Jandun en certains de ses ouvrages.

2° Le Ciel est composé de matière et de forme : mais il n'y a pas identité de nature entre la matière céleste et la matière sublunaire ; ces deux matières sont seulement analogues. C'est l'avis de saint Thomas d'Aquin auquel Jean de Jandun s'est parfois rangé.

3° Le Ciel est composé de matière et de forme ; la matière du Ciel est de même nature que la matière des corps soumis à la génération et à la corruption. C'est l'hypothèse soutenue avec une précision croissante par saint Bonaventure, par Gilles de Rome, par Jean de Duns Scot et par Guillaume d'Ockam.

Jean Buridan rompt nettement avec cette doctrine qui paraissait avoir triomphé à l'Université de Paris.

La solution à une telle difficulté paraît tout indiquée ; elle consiste à revenir à la doctrine du Commentateur et à nier qu'il y ait, en la substance céleste, une matière soumise à une forme.

....

Jean Buridan attachait assurément une extrême importance à l'hypothèse selon laquelle les orbes célestes continuent à se mouvoir en vertu de l'*impetus* que le Créateur leur a imprimé à l'origine ; en attribuant un grand poids à cette opinion, son jugement ne le trompait pas. Nous avons vu [3] que cette doctrine avait été reproduite par Albert de

1. *Nicolas de Cues et Léonard de Vinci*, IX. La Dynamique de Nicolas de Cues et les sources dont elle découle (*Études sur Léonard de Vinci*, XI, 2e série, pp. 189-193).

2. *Nicolas de Cues et Léonard de Vinci*, XIV. La nature des astres selon Nicolas de Cues et Léonard de Vinci (*Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, XI ; 2e série, pp. 255-259).

3. *Nicolas de Cues et Léonard de Vinci*, IX et X (*Études sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, XI ; 2e série, pp. 185-211).

Saxe ; nous avons reconnu aussi tout ce que cette théorie avait suggéré à Nicolas de Cues et, par Nicolas de Cues, à Jean Képler. Son influence ne devait même pas s'arrêter là. La permanence de l'*impetus*, rectiligne ou circulaire, dans le cas où la tendance de cet *impetus* ne se trouve contrariée ni par la résistance du milieu, ni par la gravité naturelle du mobile, est l'hypothèse qui porte toute la Dynamique de Galilée [1]. Descartes devait parvenir à un énoncé plus correct de la loi de l'inertie ; mais en réduisant, comme on l'a dit, à « une première chiquenaude » le rôle du Créateur dans le mouvement de l'Univers, il pouvait s'autoriser de Jean Buridan.

Depuis le jour où J. Buridan l'a proposée, cette notion de masse, mesure de l'intensité d'*impetus* qui correspond à une vitesse donnée, n'a cessé d'être définie [2] de la même manière, en France, en Allemagne, en Italie, par tous les Nominalistes, par les Albert de Saxe, les Marsile d'Inghen, les Jean Dullaert, les Frédéric Sunczel, les Gaëtan de Tiène, tandis que les averroïstes, les Vernias et les Achillini, contribuaient à la faire connaître en la combattant. Képler l'a accueillie, il l'a nettement formulée et en a assuré la transmission à Newton.

Enfin de l'explication présentée par Buridan pour rendre compte de la chute accélérée des graves, une filiation continue a fait sortir cette grande vérité de la Mécanique moderne : Une force constante produit un mouvement uniformément accéléré [3].

Cette Mécanique, si riche en fécondes pensées, que Buridan enseignait rue du Fouarre, au voisinage de l'an 1350, les maîtres de l'École terminaliste de Paris en ont, pendant tout le moyen âge, jalousement gardé le dépôt. Au début de la Renaissance, elle s'insinue en Italie, où les averroïstes de Padoue et de Bologne lui avaient fait, jusque-là, un fort mauvais accueil ; désormais, elle y trouvera des adeptes que la lecture des anciens a formés aux habiles procédés de la Géométrie, qui la traduiront en langage mathématique, qui expliciteront ainsi les vérités qu'elle contenait en puissance et la détermineront à produire la Science moderne. Dans les écrits de Léonard de Vinci, nous saisissons cette science parisienne au moment même où elle passe de l'esprit médiéval à l'esprit moderne. Cette Mécanique, en effet, à laquelle le grand artiste songe sans cesse, qu'il tente d'appliquer à tous les problèmes dont sa pensée est hantée, qu'il célèbre comme « le paradis des sciences mathématiques », c'est la Dynamique de Buridan ; et la *Question* que nous avons reproduite est en quelque

1. Emil Wohlwill, *Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes*, II (*Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Bd. XV, pp. 96 sq.)

2. *Nicolas de Cues et Léonard de Vinci*, X. La Dynamique de Nicolas de Cues et la Dynamique de Képler (*Études sur Léonard de Vinci, sur ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, XII ; 2e série, pp. 201-207).

3. P. Duhem, *De l'accélération produite par une force constante : notes pour servir à l'histoire de la Dynamique* (*Congrès international de Philosophie tenu à Genève en 1904 ; rapports et comptes rendus*, pp. 859, sq.)

sorte le thème dont les notes du grand peintre développeront les variations.

*
* *

Parmi les maîtres qui enseignaient, au xve siècle, dans les Universités italiennes nul, plus que Gaëtan de Tiène, ne s'est montré soumis aux tendances parisiennes. En son commentaire à la Physique d'Aristote, Gaëtan a donné, du mouvement des projectiles, une explication très conforme anx principes développés par Jean Buridan. Mais lorqu'il s'agit d'expliquer la chute accélérée des graves, le célèbre professeur de Padoue hésite entre l'hypothèse proposée par Buridan et celles qui avaient ravi l'adhésion de Richard de Middleton, de Durand de Saint-Pourçain et de Walter Burley.

Au sujet de la théorie, que Buridan et Albertutius avaient émise, touchant la chute accélérée des corps, les averroïstes de Bologne et de Padoue gardaient, en général, le silence (cf. par exemple Vernias et Achillini). Si Léonard de Vinci n'a pas accepté, en sa plénitude, la Dynamique de Buridan et d'Albert de Saxe, s'il a délaissé, en particulier, l'explication féconde de la chute accélérée des graves que cette Dynamique avait proposée, c'est que son intelligence est demeurée captive d'une grave hérésie mécanique. Cette hérésie, selon laquelle un projectile commence par accélérer sa course, nous la verrons, pendant tout le xvie siècle, opposer un solide obstacle au progrès de la Dynamique en Italie.

Pour combattre les doctrines des Parisiens, des *Moderniores*, des *Juniores*, les averroïstes italiens joignaient volontiers aux arguments l'ironie ou le sarcasme. Nous avons entendu Vernias désigner les Nominalistes par l'épithète de Terminalistes (*Terministæ*) qui semblait dérisoire à ceux qu'il en gratifiait; Albert de Saxe, que les Italiens aimaient à regarder comme la personnification de l'École parisienne, a reçu du professeur de Padoue les sobriquets d'*Albertutius* et d'*Albertus parvus*, qui peuvent difficilement passer pour marques de vénération. A l'égard des mêmes hommes, Nifo use de surnoms où la nuance de moquerie s'est accentuée.....

Les averroïstes n'étaient pas, au début du xvie siècle, les maîtres incontestés de l'opinion au sein des Universités italiennes. Devant eux, un parti nouveau venait de surgir. Les alexandristes tenaient Averroès pour un très infidèle interprète de la pensée d'Aristote, particulièrement sur la question de l'immortalité de l'âme ; le dépositaire de la véritable pensée du Philosophe, ce n'était plus, pour eux, le Commentateur ; c'était Alexandre d'Aphrodisias. Les alexandristes reconnaissaient pour chef le successeur de Vernias à l'Université de Padoue, Pierre Pompanazzi de Mantoue. Transféré en la chaire de Philosophie de Bologne, Pomponazzi y soutint contre Nifo des débats demeurés célèbres.



La lecture des écrits de Pomponazzi nous montre qu'il connaissait fort bien certaines des théories en vogue à l'Université de Paris, particulièrement celles qui concernent l'intensité des formes, l'action et la réaction, la conservation des formes dans le mixte. Gaëtan de Tiène paraît avoir été, dans les écoles italiennes, le plus actif introducteur de ces discussions. Il semble qu'elles aient surtout trouvé crédit auprès des médecins ; Gaëtan était lui-même médecin ; ses principaux continuateurs ou contradicteurs, tels que Jacques de Forli ou Jean Marliano, l'étaient également.

Pomponazzi a profondément étudié les théories parisiennes ; mais, dans la plupart des cas, c'est pour les mieux réfuter et faire prévaloir plus sûrement les doctrines d'Aristote et de ses commentateurs grecs. Les jugements qu'il porte sur les maîtres de l'École terminaliste sont, bien souvent, fort sévères ; du moins sont-ils exempts des sarcasmes et des sobriquets que Nifo substitue si volontiers aux arguments.

Quelles étaient, en Dynamique, les opinions de Pomponazzi ? Les textes que nous avons eus entre les mains ne nous donnent aucun renseignement à ce sujet. Mais l'attachement de cet auteur au sentiment d'Aristote et de ses commentateurs grecs, la sévérité avec laquelle il traite la plupart des représentants de l'École parisienne nous font croire que le chef de l'École alexandriste ne professait point les mêmes doctrines mécaniques que Buridan et Albert de Saxe.

En face des averroïstes et des alexandristes qui peuplent, aux environs de l'an 1500, les universités, et notamment celles de Bologne et de Padoue, l'Italie est fière de produire la brillante pléïade de ses humanistes.

Les Parisiens avaient un mérite qui les relevait aux yeux des humanistes attachés de cœur à la foi catholique ; — et, même en Italie, ces derniers étaient plus nombreux qu'on ne l'a dit. En face des alexandristes et des averroïstes de Bologne et de Padoue, — des alexandristes qui niaient l'immortalité de l'âme, et des averroïstes qui soutenaient l'unité de l'intellect humain et rejetaient la survie personnelle, — la Sorbonne apparaissait comme la gardienne de l'orthodoxie chrétienne. Les catholiques italiens saluaient donc en elle la maîtresse de la saine Théologie. L'orthodoxie des Parisiens sauvait, auprès des humanistes chrétiens,) la barbarie de leur langage, et la subtilité de leur dialectique. Les Padouans auraient vainement compté sur une semblable indulgence, eux dont tout l'effort allait à soutenir « les dogmes impies d'Alexandre, d'Averroès et de plusieurs autres philosophes anciens ». C'est donc aux averroïstes, autrement nombreux et influents que les nominalistes dans les chaires des Universités italiennes, que s'attaquaient surtout les humanistes. Le langage des averroïstes, émaillé de mots arabes, surpassait en rudesse le style des Parisiens et,

plus encore que celui-ci, offusquait l'oreille délicate ; le culte étroit et intolérant qu'ils professaient pour Aristote et ses commentateurs révoltait les platoniciens. Le nom d'Averroès devint ainsi comme le symbole de tout ce qui choquait l'humanisme.

(Cf. G. Valla, de Plaisance, qui appelle Averroès « un cerveau puant ».)

Au demeurant, Georges Valla n'avait probablement pas, des *calculationes* de Paris, la connaissance approfondie que Jean Pic avait acquise et qui était, au témoignage de son biographe, fort rare en Italie, mais sans doute, comme Jean Pic, il les détestait, et sa Physique s'en ressent ; elle garde soigneusement des erreurs que les Parisiens avaient réfutées depuis longtemps.

Nifo a passé, moqueur, devant la Dynamique du *captiunculator* Albert de Saxe ; Georges Valla l'a sans doute ignorée ; Léonard de Vinci, mieux inspiré, n'a cessé de méditer les enseignements de cette Dynamique ; presque seul parmi les savants de son pays et de son temps, il a eu le très grand mérite de deviner la plupart des idées fécondes que renfermait cette Physique parisienne tant décriée.

Dès le début du XVI[e] siècle, la Théologie de l'Université de Paris, celle que les catholiques de tous pays saluent à ce moment comme la fidèle gardienne de l'orthodoxie, est ralliée à cette pensée : Les mouvements des corps célestes peuvent dépendre de la même Dynamique que les mouvements des corps sublunaires. C'est seulement au temps de Képler et de Galilée que les astronomes adopteront franchement cette opinion. Il est intéressant, à ce sujet, d'observer que Jean Majoris indique trois causes possibles de la persistance d'un mouvement de rotation : Un *impetus* imprimé par violence ; une forme accidentelle mais connaturelle, semblable à la pesanteur ; une forme substantielle, analogue à l'âme, forme substantielle du corps. Ces pensées de Jean Majoris offrent une ressemblance frappante avec celles que Nicolas de Cues a émises, et surtout avec celles que Jean Képler adoptera. — La continuelle diminution de l'*impetus* en un mouvement violent a été invoquée par Albert de Saxe et par Marsile d'Inghen pour démontrer avec précision qu'entre l'ascension et la descente d'un projectile pesant se place un repos intermédiaire.

Tous les régents de Montaigu admettent cette théorie.

***

La Dynamique des Parisiens, presque universellement ignorée des Italiens, va se rappeler à leur attention sous une forme qui ne sera exempte ni de violence, ni d'amertume ; c'est un Italien émigré en France, Jules-César Scaliger, qui en sera le porte-parole ; par la voix de Scaliger, elle opposera ses théories nettes et cohérentes aux indécisions et aux contradictions d'un Cardan.

En 1557, Jules-César Scaliger publie [1], du *De Subtilitate* de Cardan,

1. Julii Cæsaris Scaligeri, *Exotericarum exercitationum*, liber XV. *De Subtilitate ad Hieronymum Cardanum.* Lutetiæ, apud Vascosanum, MDLVII.

qui trouvait en France une vogue extrême et que Richard Le Blanc venait de traduire en français, une critique des plus acerbes; cette critique, lue un peu partout, obtient un très vif succès [1].

Scaliger est un admirateur fanatique des maîtres de l'École parisienne ; une citation nous donnera la mesure de cette admiration extraordinaire.

Au XVI[e] livre *De la Subtilité*, Cardan avait eu l'idée assez naïve de ranger les génies par ordre de grandeur décroissante. Il avait attribué le premier rang à Archimède, en invoquant comme raison de cette préférence, les inventions mécaniques du Géomètre syracusain. Le second rang était réservé à Aristote. Euclide venait au troisième ; Jean Duns Scot occupait le quatrième ; le cinquième était accordé à Suiseth le Calculateur, dont Cardan faisait un Écossais du prénom de Jean ; notre médecin milanais regardait, d'ailleurs, ces trois hommes, Euclide, Duns Scot, Suiseth, comme ayant possédé un égal génie ; l'ancienneté plus ou moins grande du temps où ils vécurent déterminait seule entre eux un ordre de préséance. Plus bas sur l'échelle de l'intelligence humaine, Cardan plaçait Apollonius de Perge, Archytas de Tarente, et une foule d'autres génies.

La prééminence accordée à Archimède révolte la raison de Jules-César Scaliger [2] :

« Tu as donné à un simple artisan le pas sur Aristote qui, d'ailleurs, ne fut pas moins savant que lui en ces mêmes arts mécaniques ; sur Jean de Duns Scot, qui fut comme la lime de la vérité ; sur Jean Suiseth le Calculateur, qui a presque dépassé la mesure imposée à l'intelligence humaine ! Tu as passé sous silence Ockam, dont le génie a renversé tous les génies passés, qui, à des folies que l'on n'avait pu vaincre jusqu'à lui, à cause de leur insaisissable subtilité, opposa les arguments nouveaux qu'il avait fabriqués et mis en forme ! Tu as placé Euclide après Archimède, le flambeau après la lanterne ! Il semble que tu sois emporté par le tourbillon et la tempête de ton mauvais génie ; ce n'est pas toi qui le tiens en bride, c'est lui qui te donne de l'éperon ! » Celui qui prise si haut Guillaume d'Ockam et Suiseth le Calculateur va professer la Dynamique des Parisiens, et nous n'en serons point étonnés.

Lorsqu'en 1560, Cardan publie la troisième édition de son *De Subtilitate*, il y joint une *Apologie contre un calomniateur*, apologie destinée à répondre aux critiques de Scaliger. La riposte n'est pas moins vive que l'attaque. Pour affubler Scaliger d'un costume qui soit particulièrement déshonoré aux yeux des humanistes italiens, Cardan habille son contradicteur non pas en Parisien, mais en averroïste. « Que direz-vous de son jugement ? » s'écrie-t-il. Toutes les fois qu'il veut disputer de la Philosophie naturelle, il s'appuie sur les principes et sur l'auto-

1. Outre la première édition : Lutetiæ, apud Vascosanum, 1557, nous avons eu entre les mains les éditions suivantes : Francofurti, apud A. Wechelum, 1601 ; Francofurti, apud A. Wechelum, 1612 ; Lugduni, apud A. de Harsy, 1615.

2. Julii Cæsaris Scaligeri, *Op. cit.*, exercitatio CCCXXIV : Sapientum census.

rité d'Aristote et d'Averroès ; or, ceux-ci prouvent l'éternité du Monde, supposition qui enlève au Christ sa divinité et, à tous, l'espoir d'une juste rémunération des bonnes et des mauvaises actions. Et après cela, il ose m'accuser d'impiété ! »

Si Cardan accuse Scaliger d'un attachement trop opiniâtre à l'avis d'Aristote et d'Averroès, il se refuse à partager, envers les maîtres de l'École nominaliste, la fervente admiration de son contradicteur. Ce mépris, poussé jusqu'à l'oubli absolu de la Science chrétienne occidentale, de ce colossal mouvement intellectuel qui a reçu le nom de scolastique, est la marque propre de l'averroïsme italien. Que Borro soit un averroïste convaincu, il l'affirme à chaque page de son écrit. Le nom d'Averroès s'y présente auréolé des épithètes les plus flatteuses. « *Averroes, omni genere laudis abundans philosophus...* » « *Philosophus nunquam satis laudatus Averroes...* » « *Averroes divinissime probavit...* » Toute la doctrine de notre auteur peut se résumer en ces termes : Aristote est infaillible ; Averroès est le défenseur jaloux et autorisé de cette infaillibilité.

Que l'on ait, plus de deux siècles après Jean Buridan et Albert de Saxe, écrit à Rome, à Florence, des livres comme ceux de Bento Pereira, d'André Césalpin, de Girolamo Borro ; que l'absurde théorie du mouvement des projectiles, proposée par Aristote, ait pu être regardée comme sauve de toutes les objections qui lui avaient été faites ; bien plus, qu'elle ait été traitée comme une doctrine incontestée et incontestable, c'est un fait bien digne d'arrêter l'attention ; il permet d'apprécier l'opiniâtre résistance que le péripatétisme italien savait opposer à la pénétration de toute idée nouvelle. Cette même résistance, nous la constatons, d'ailleurs, chez des hommes de situations fort diverses : un Jésuite dont la doctrine religieuse est des plus orthodoxes ; un médecin, professeur d'Université, qui donne fort dans le panthéisme averroïste ; un philosophe, non moins grand admirateur d'Averroès, mais étranger aux Universités. Un peu plus tôt, nous l'avions constatée à la fois chez un Vénitien, prince de l'Église, comme Gaspard Contarini, et chez un humaniste milanais comme Vicomercati. L'état d'esprit qu'elle caractérise est assurément très général en l'Italie du xvie siècle.

En dépit de cette résistance, les principes que les Parisiens avaient donnés à l'étude de la Dynamique parvenaient quelquefois à s'insinuer en la Science italienne ; vers le milieu du xvie siècle, nous les avons vus se glisser parmi les écrits d'Alessandro Piccolomini ; durant le dernier quart de ce même siècle, nous allons les retrouver dans l'œuvre de Bernardino Baldi, dans celle de Gianbattista Benedetti. Au moment où Benedetti fait imprimer ses *Spéculations diverses*, l'adversaire le plus acharné et le plus fameux de la Physique péripatéticienne est, sans doute, Giordano Bruno. Aussi est-ce à Paris, au Collège de France, que Bruno est venu enseigner ses doctrines. En 1585, alors que paraissent les *Diversæ speculationes*, il rentre à Paris, après un voyage à Londres. C'est de Paris qu'il adresse à toutes les Universités une sorte de cartel

où il formule une longue suite de propositions contraires à celles qu'Aristote enseigne aux huit livres *De physico auditu* et aux deux livres *De Cælo et Mundo*.

Ce défi, Bruno ne s'attend sans doute pas à le voir chévaleresquement relevé et courtoisement débattu au sein des Universités averroïstes de l'Italie. Mais des Parisiens il escompte un meilleur accueil. « Je ne vous aurais pas proposé la discussion de ces articles », écrit-il en sa lettre au Recteur Jean Filesac, « si j'avais pu croire que vous fussiez prêts à approuver perpétuellement la discipline péripatéticienne comme si elle était plus que vraie, que vous crussiez votre Université plus redevable à Aristote qu'Aristote n'est redevable à cette Université. » Assurément, Giordano connaît des Universités où règne ce respect superstitieux du péripatétisme ; mais il sait que Paris en est exempt, et c'est pourquoi il fera soutenir ses articles à Paris, et point ailleurs.

Et, en effet, en 1586, au moment des fêtes de la Pentecôte, pendant trois jours, Jean Hennequin, *nobilis Parisiensis*, se tint au Collège de Cambrai, où se donnaient alors les cours du Collège Royal, prêt à défendre contre tout péripatéticien qui affronterait la joute les cent vingt articles du philosophe de Nole. Les nominalistes parisiens pouvaient relever, dans le cartel de Bruno, bon nombre de propositions qu'ils soutenaient eux aussi, et depuis longtemps, contre le Philosophe et contre le Commentateur. Suivons, en quelques-uns de ses traits, la comparaison qui s'imposait sans doute à leur esprit. Nicolas de Cues avait enseigné que le Monde n'est ni fini, ni infini ; sa *docte ignorance* s'était respectueusement inclinée devant cette antinomie. Une si prudente réserve ne saurait convenir à l'impétueux dogmatisme de Giordano Bruno. « Nous disons que l'Univers est une substance infinie dans un espace infini, c'est-à-dire dans un infini à la fois vide et plein. L'Univers est un, mais les mondes sont innombrables ; chacun des corps du Monde, en effet, est de grandeur finie, mais pris en leur ensemble, ils sont numériquement infinis. » Ces propositions dominent, peut-on dire, toute la philosophie de Giordano Bruno. — Ces propositions, Nicolas de Cues ne les eût point avouées pour siennes ; mais les disciples des nominalistes parisiens ne devaient pas se trouver fort éloignés de les accueillir ; ce que le Philosophe de Nole, en effet, donnait comme réel, bon nombre d'entre eux l'avaient tenu pour possible. Duns Scot avait, le premier, contesté certaines raisons qui niaient la possibilité de l'infiniment grand actuel ; son « auditoire », Jean de Bassols, avait formellement affirmé la possibilité d'un tel infini ; Grégoire de Rimini et Robert Holkot avaient développé avec rigueur l'enseignement de Jean de Bassols [1].

Si Louis Coronel eût pris part à la discussion de la thèse proposée par Giordano Bruno en faveur de l'extension de l'Univers à l'infini, il eût sans doute pesé sans parti pris les arguments du philosophe de Nole.

1. Cf. aussi Jean de Celaya et Louis Coronel.

Le 7 mars 1277, les théologiens de Paris, présidés par l'évêque Étienne Tempier, avaient déjà condamné cet article : « *Quod prima causa non posset plures mundos facere.* » De ce jour, on compta, en l'École de Paris, de nombreux maîtres qui ne considérèrent plus la pluralité des mondes comme une absurdité. Henri de Gand et Richard de Middleton furent les premiers de ces maîtres. Guillaume d'Ockam, Walter Burley, Robert Holkot, Gaëtan de Tiène soutinrent, à leur tour, que Dieu aurait pu créer plusieurs mondes. Tous ces auteurs, il est vrai, se contentaient d'affirmer la possibilité d'un nombre fini de mondes. D'autres allaient plus loin ; ils admettaient que Dieu aurait pu créer une multitude actuellement infinie de mondes distincts. Au premier rang de ceux-ci, nous trouvons Jean de Bassols.

La doctrine de Jean de Bassols, nous la voyons défendue à Montaigu, au début du XVIe siècle, par maître Jean Majoris.

Comment les Scolastiques de Paris, gardiens de la tradition de Jean Majoris, de Louis Coronel ou de Jean de Celaya, se fussent-ils scandalisés de l'enseignement de Giordano Bruno touchant la grandeur infinie de l'Univers et la multitude infinie des mondes ?

Mais, dira-t-on peut-être, au temps où Giordano Bruno proposait l'*Acrotismus Camœracensis*, les enseignements de Jean Majoris et de Jean de Celaya devaient être oubliés et leurs livres fort peu lus ! Que l'on se rassure ; les plagiaires travaillaient à conserver et à répandre les enseignements de la scolastique parisienne.

De ces plagiaires, le plus cynique que l'on ait vu depuis Nicolò Tartaglia est, sans contredit, Francesco Giuntini, de Florence. Lorsque Giuntini veut traiter de la pluralité des mondes, il pille un nouvel auteur ; c'est l'*Expositio in libros de Cælo et Mundo* de Jean de Celaya qui est, cette fois, mise à contribution. Le *Commentaire* de Giuntini reproduit, de cet ouvrage, tout le chapitre dont nous avons extrait quelques passages. Ce chapitre ne pouvait, dès lors, être oublié au moment où Jean Hennequin soutenait les propositions de Giordano Bruno.

Si donc les thèses du philosophe de Nole touchant l'infinitude de l'Univers et la pluralité des mondes rencontraient, au Collège de Cambrai, des contradicteurs obstinés, décidés à les rejeter comme contradictoires ou hérétiques, ce n'est point dans les rangs des nominalistes qu'elles les pouvaient trouver. Bien plutôt risquaient-elles de heurter les convictions des humanistes fidèles aux traditions de Lefèvre d'Étaples. Contre les thèses de Bruno, les disciples de Lefèvre d'Étaples affermissaient la Physique d'Aristote à l'aide de la Métaphysique de Nicolas de Cues ; pour soutenir cette même Physique, les disciples de Mélanchthon invoquaient les textes de l'Écriture. Pour démontrer que le monde est fini, Mélanchthon résume brièvement quelques-uns des plus faibles arguments d'Aristote. « Cette démonstration manifeste, » dit-il, « convainc à la fois les yeux et l'esprit de toute personne saine et la contraint d'avouer que le monde est fini. » — Contre la pluralité des

mondes, Mélanchthon rappelle, d'une manière très concise, quelques arguments péripatéticiens : « Ces conséquences absurdes », dit-il, « suivraient l'affirmation de celui qui imaginerait plusieurs mondes ; il en résulte donc qu'il existe seulement un monde unique... » Humanistes, catholiques et humanistes réformés étaient donc fort peu disposés à souscrire aux thèses de Giordano Bruno sur l'infinie grandeur de l'Univers ou sur la pluralité des mondes ; leur sentiment à l'égard de ces propositions ne différait guère, sans doute, de l'opinion des averroïstes les plus endurcis ; seuls, les scotistes et les nominalistes devaient écouter ces affirmations sans effroi et les discuter sans parti pris.

Ainsi préparée par la discussion de la théorie d'Albert de Saxe, la scolastique parisienne ne devait point s'étonner outre mesure que Copernic osât attribuer à la terre des mouvements variés et que Giordano Bruno acceptât ces hypothèses. Ce n'est pas à dire que le système de Copernic comptât en l'Université de Paris, au XVIe siècle, des adeptes notoires. Loin de là ; le système de Ptolémée régnait sans conteste en l'*alma Parisiorum Academia*. On y admettait donc que la Terre est immobile, que le Ciel suprême tourne d'un mouvement de rotation uniforme qui est le mouvement diurne ; mais à ces hypothèses on attribuait une valeur et un sens tout différents de la valeur et du sens que leur reconnaissaient les péripatéticiens.

En leurs discussions sur la nature du mouvement local, les scotistes et les nominalistes parisiens n'avaient pas hésité à étudier les hypothèses où Dieu aurait imprimé à la Terre ou au Ciel des mouvements différents de ceux que leur attribuait la Physique péripatéticienne. Richard de Middleton examine le cas où Dieu donnerait au Ciel un mouvement de translation ! Jean de Duns Scot traite de l'hypothèse où l'Univers serait réduit à une sphère homogène douée de rotation ; Guillaume d'Ockam, Jean Buridan, Albert de Saxe admettent que la Terre aurait pu être animée d'un mouvement de rotation, identique ou non à celui qu'ils attribuent au Ciel. — Ce n'est pas seulement à titre d'hypothèse philosophique et pour discuter de la nature du mouvement local que les Parisiens du XIVe siècle admettent le mouvement de la Terre ou le repos du Ciel ; il s'en trouve qui ne répugneraient point à prendre cette supposition comme fondement d'un système astronomique.

Melanchthon s'efforce donc de prouver que la Terre est véritablement en repos : non seulement il résume à cet effet les raisons que fournit la Physique péripatéticienne, mais encore et surtout, il accumule les textes tirés de l'Écriture Sainte. Raisons et textes sont exactement ceux que l'Inquisition invoquera pour déclarer, contre Galilée, que l'hypothèse du mouvement de la Terre est : *falsa in philosophia et formaliter hæretica*.

Ramus, élevé à Paris, et dont la vie s'est passée en grande partie à y enseigner, professe une opinion toute différente. Dirons-nous qu'il tient le système de Copernic pour une vérité assurée ? Ce serait peut-être forcer sa pensée. Mais, à coup sûr, il le considère, en 1562,

comme une hypothèse physiquement plausible, qu'il ne craint pas d'opposer à la Physique d'Aristote.

Les thèses anti-péripatéticiennes de Bruno étaient, bien souvent, fort loin d'être admises, en l'Université de Paris, comme vérités établies; mais encore moins les y regardait-on comme des paradoxes que l'on ne pût soutenir sans scandale, auxquels on ne pût croire sans folie. Bon nombre de ces thèses n'étaient que des corollaires outrés des principes que, dès 1277, Étienne Tempier avait affirmés en face de l'aristotélisme et de l'averroïsme et qu'avaient soutenus depuis lors scotistes ou nominalistes. Quelques-unes d'entre elles, enfin, étaient défendues depuis longtemps par les docteurs de Sorbonne, par des maîtres de la Faculté des Arts.

Giordano Bruno avait publié *La cene de le ceneri* un an avant que Benedetti ne fît imprimer ses *Diversæ speculationes En réunissant ce que ces deux ouvrages ajoutaient de nouveau à la Dynamique de Jean Buridan, on obtient à peu près tous les principes que Gassendi devait adopter, en 1641, en ses* Epistolæ tres de motu impresso a motore translato. L'année où *La cene de le ceneri* parut est aussi celle où Galilée atteignit sa vingtième année. Le Pisan venait bien à son heure. Pendant des siècles, les philosophes avaient tourné et retourné en tous sens les pensées qui contenaient en germe la Science du mouvement. Maintenant, ces pensées étaient mûres; elles attendaient qu'un géomètre de génie produisît à la pleine lumière les vérités qui vivaient en elles et donnât l'essor à la Mécanique des temps modernes. Galilée fut ce géomètre.

IX

LA RÉFORME EN ITALIE

(Article de M. E. Rodocanachi, *Revue des Deux-Mondes*, n° du 15 mars 1915. Résumé de la *Renaissance*, 20 mars, même année) : La Réforme en Italie commença par être « presque inconsciente » : on ne souhaitait pas détruire le pouvoir pontifical, ni transformer la religion, mais, tout au contraire, leur donner plus de force en écartant ce qui pouvait s'y être introduit de critiquable.

La Réformation italienne se distingua par une subtilité de nuances et une souplesse de procédés qui ont mis en grande peine plus d'un historien, trop occupé d'établir des catégories bien définies et des distinctions bien nettes. On s'est répandu en discussions vaines pour décider si tel ou tel personnage a été véritablement hérétique ou catholique : la finesse et le bon sens italiens ne comportent guère ces décisions tranchées; le respect que chacun professait pour les anciennes traditions, la notion qu'on avait, grâce à une longue expérience, qu'il est

inutile et maladroit de renverser de fond en comble de vénérables institutions, faisaient qu'on n'était point porté aux solutions brutales ; on songeait beaucoup moins à opérer une « Réforme de l'Église catholique » qu'une « Réforme catholique de l'Église », suivant la formule que les jésuites firent prévaloir.

... Il est fort probable que la déférence et la soumission traditionnelle des Italiens envers la Cour pontificale les auraient cette fois encore détournés de donner corps à leurs aspirations, n'avaient été les incitations venues du Nord. L'écho de la grande rumeur que Luther soulevait en Allemagne donna le branle. Pour ce qui est de Calvin, son influence ne se fit guère sentir qu'en Piémont, ainsi qu'à Ferrare, à cause de la présence en cette ville de Renée de France...

Ce fut d'abord par les livres que le luthéranisme se propagea en Italie. Le terrain avait été admirablement préparé par les nombreux ouvrages d'exégèse, par les commentaires et les traductions des livres saints publiés depuis une cinquantaine d'années. Le réveil des esprits dont l'humanisme fut une des formes, le goût des recherches littéraires qui s'ensuivit, la diffusion du savoir produite par l'imprimerie, portèrent les Italiens à vouloir mieux connaître les Écritures.

Les écrits des réformateurs allemands reçurent, d'autre part, le meilleur accueil. Dès 1519, un libraire, Calvino di Menaggio, faisait connaître quelques-unes des lettres de Luther. Le fameux traité de Mélanchthon, *Loci communes*, publié à Wittemberg en 1521, ne tarda pas à être commenté dans toute la vallée du Pô. Il y avait déjà tant de livres hérétiques en Italie vers 1523, que le pape Clément VII recommandait, le 17 janvier 1524, à l'évêque de Trente « de faire rechercher et brûler les écrits dangereux qui avaient pénétré d'Allemagne en Italie... »

Les livres des Réformés étrangers furent souvent publiés sous des pseudonymes nationaux :

Les *Loci communes* de Melanchthon furent traduits en italien et publiés à Venise en 1525 sous le pseudonyme de « Terra Negra », lequel n'était qu'une autre forme du nom véritable de l'auteur, Schwarzerd. Ces déguisements étaient fréquents. La préface de Luther à l'*Épître aux Romains* de saint Paul, ainsi que son traité sur la *Justification* parurent comme étant du cardinal Fregoso ; les œuvres de Zwingle furent imprimées sous le nom de Coricius Cogelius ; le *Commentaire sur les Psaumes* de Bucer passa pour l'œuvre d'Aretius Felinus.

Mais il y eut aussi une propagande essentiellement italienne par la prédication et par les livres :

Certains livres publiés en Italie par des Italiens eurent une vogue extraordinaire et contribuèrent pour une grande part au développement du protestantisme ; le petit traité intitulé *Le Bénéfice de la mort du Christ*, imprimé à Venise en 1540, se vendit à plus de quarante mille exemplaires ; les lecteurs les plus avisés le trouvaient très orthodoxe ; le cardinal Morone le recommandait à ses amis sur le dire de son vicaire et le cardinal Cortese en faisait, le matin, sa première lecture. Cependant

il y était affirmé que la *Justification* était la condition exclusive du salut L'Inquisition le condamna ensuite et le pourchassa avec tant de rigueur que tous les exemplaires, à l'exception de deux ou trois, en ont disparu. La *Tragédie du Libre Arbitre* eut une influence non moins considérable et un sort analogue ; ce devint un si grand crime de l'avoir lue qu'il y allait des galères et qu'un artisan de Forli fut emmuré sa vie durant pour en avoir donné une représentation chez lui ; en outre, sa maison fut rasée et une stèle commémorative et expiatoire élevée sur son emplacement. Cette tragédie où le seigneur Franc-Arbitre, fils de la Raison et de la Volonté, épouse dame Grâce congrue et règne sur le royaume des Bonnes œuvres jusqu'au jour où on lui coupe la tête, était en effet une amère satire contre le Saint-Siège et le clergé ; certain passage sur la Province de moinerie fait penser à l'Ile sonnante de Rabelais. Il en fut de même du *Pasquin en extase*, de Curione.

Quelques hommes se firent les apôtres, les propagateurs des doctrines luthériennes, avec un grand zèle et un admirable dévouement. Bernardino Ochino fut parmi les plus actifs. Entré dans l'ordre des mineurs conventuels, il en trouva la loi trop douce, et, profitant de la réforme de l'ordre des franciscains d'où devaient sortir les capucins, il partagea leurs austérités. Il prêcha, pâle, portant une longue barbe blanche qui lui tombait jusqu'à la ceinture, ayant les cheveux « aussi blancs que la neige », et cet air vénérable qui ajoute à la valeur des arguments l'autorité de l'expérience. Son action était inconcevable ; à Naples, sa parole convaincante et sincère enflamma la ville entière.

Bernardino Ochino est sans doute le type le plus achevé de ces moines qui propagèrent les doctrines nouvelles, les uns sans se détacher, les autres en se détachant insensiblement de l'Église catholique ; mais bien d'autres jouèrent un rôle important dans la Réforme italienne. Vergerio fut du nombre, ainsi que Vermiglio.

Vermiglio, que l'on appelait Pierre Martyr, parce que son père l'avait voué à ce saint, fut également un prédicateur en grande réputation ; il prêcha à Bologne, à Mantoue, à Venise, à Rome, à Naples. On traita de mauvais chrétiens ceux qui n'allaient pas l'entendre, mais il lui arriva de lire les *Commentaires* de Bucer sur l'Évangile et sur les Psaumes, traduits en italien sous le pseudonyme d'Arezzo Folino : il eut aussi connaissance de l'ouvrage de Zwingle sur la Vraie et la Fausse religion, et il fut acquis au protestantisme. Comme la plupart des prédicateurs qui partageaient les idées d'outre-monts, il prenait souvent pour texte les Épîtres de saint Paul. On remarqua, entre autres choses, qu'il n'en tirait pas la preuve habituelle de l'existence du purgatoire, et les moines théatins, dont c'était le rôle d'entraver les progrès de l'hérésie, le signalèrent à la Cour de Rome. Mais le pape ne lui donna pas tort ; il fut nommé visiteur général de son ordre, réforma bien des abus, de concert avec le cardinal Gonzaga et continua de prêcher, penchant néanmoins de plus en plus vers les doctrines luthériennes. Cité à Gênes, il jugea que le moment était venu de quitter l'Italie et gagna la Suisse presque en même temps qu'Ochino (1542).

M. E. Rodocanachi montre ensuite le rôle important joué par les femmes dans la Réforme italienne : Vittoria Colonna, marquise de Pescaso. Guilia Gonzaga, qui passa pour la plus belle femme de son temps, qui « mourut juste à temps pour n'être pas brûlée vive », et Renée de France, notamment.

Après une rapide extension, la Réforme disparut d'Italie presque subitement. M. E. Rodocanachi note les causes du phénomène :

La prompte diffusion et l'anéantissement presque subit et si complet de la Réforme en Italie s'expliquent par la nature particulière des sentiments qui en favorisèrent le développement. La rigueur dont fit preuve le pouvoir pontifical dans la seconde moitié du siècle, l'entrée en scène des ordres nouveaux, capucins, théatins, jésuites, la discipline imposée au clergé et l'autorité plus grande dont jouirent les évêques contribuèrent, sans doute, beaucoup à éteindre les protestations et critiques ; mais si, après avoir été soutenues avec tant d'ardeur et par tant de zélateurs, elles furent si vite abandonnées, c'est qu'elles étaient devenues moins fondées et moins pressantes depuis que le concile de Trente et, plus encore, l'intervention de papes résolus, tels que Paul IV, Pie V et Grégoire XIII, avaient amené la disparition des pratiques qui les avaient suscitées et contre lesquelles surtout s'élevaient les protestants transalpins.

Et, après avoir remarqué que l'attrait d'un culte pompeux ne fut pas sans gagner derechef au catholicisme les sensibilités italiennes, M. E. Rodocanachi conclut finement : « Et puis, la continuité dans l'effort n'a pas toujours été le propre des sujets méridionaux. »

X

DE QUELQUES RELATIONS INTELLECTUELLES ENTRE L'ITALIE, LA FRANCE ET D'AUTRES PAYS D'EUROPE

Rozmital visita Milan, Vérone et Venise.

De Thou, accompagnant Paul de Foix et le cardinal d'Ossat qui lui expliquait Platon, traversa Rome et Naples, non sans faire halte chez les libraires et les imprimeurs. Il se rendit, une autre fois, à Venise.

Montaigne (cf. le livre de P. Bonnefon), au cours de son voyage, passa par Venise, Ferrare, Florence et Rome ; Hentzner (1596-1600), par Venise, Rome, Naples, et, au retour, par Florence et Milan ; Thomas Coryat, par Venise et Padoue. (Cf. Bonnaffé, *op. cit.*).

Mellin de Saint-Gelais (1491-1558), aumônier du Dauphin et bibliothécaire à Fontainebleau, étudia en Italie la philosophie, l'astrologie et les mathématiques.

Charles Estienne (1504-1564) suivit en Italie Lazare de Baïf (1540). A Venise, il se lia avec Paul Manuce.

Étienne Dolet (1509-1546) resta trois ans à Padoue, un an à Venise.

Claude de Seyssel († 1520) étudia le droit à Pavie, professa à Turin, où, en 1517, il fut nommé archevêque.

Mathurin Régnier accompagna à Rome le cardinal de Joyeuse (1587-1603).

F.-S. Desmarets fut accueilli, en 1607, à l'Académie de la Crusca (Florence).

François Rimond (cf. Feller, *op. cit.*, p. 470) visita Padoue, Parme et Mantoue.

Paul Vialard occupa une chaire à la *Sapienza* (Rome).

Le dominicain Nicolas Arnu (1629-1692), né à Nérancourt, professa la philosophie et la théologie à Padoue, jusqu'à sa mort.

Des Français vinrent à Naples, pour s'entretenir avec J. B. della Porta (Cf. *Elogii d'uomini letterati.* Lorenzo Crasso. Venise. M.DC.LXVI, p. 171). Cardan eut aussi sa clientèle étrangère. — D'autre part, L. C. Rhodiginus (1450-1525) se partagea entre la France et l'Italie (Vicence, Padoue, Milan, Rovigo).

Paul Émile, de Vérone († 1529) fut attiré en France et pensionné par Charles VIII. On lui doit le *De rebus gestis Francorum*, continué par Daniel Zavarizzi, J. du Tillet et Arnold Ferran.

Aléandre (1480-1542), après avoir occupé les plus hautes situations à l'Université de Paris, fut bibliothécaire au Vatican et chargé de missions diplomatiques.

L'illustre humaniste J. Sadolet (1477-1547) fut évêque de Carpentras et légat pontifical en France.

L. Alamanni (1495-1556), exilé de Florence, fut reçu et honoré par François Ier.

Le frioulan Francesco Bellini, étudiant à Padoue, composa une élégie sur la mort de son maître Pomponazzi. On le trouve en France, en 1534.

Pinelli fut lié avec Scaliger, Juste Lipse, Sigogne, Possevin, Pierre Pithou. De Thou compare ce protecteur de l'Université de Padoue à Pomponius Atticus (*Hist.*, liv. CXXVI).

Tiraboschi nous donne les noms de plusieurs professeurs dé langue ou de littérature italienne qui furent appelés à enseigner en France : Ansuino Medici qui exerça ses fonctions à Bourges, Girolamo Grati, chaleureusement loué par Sadolet et que, comme son compatriote Lancellotto Galliavola, nous trouvons à Valence en Dauphiné ; Giannangello Papio à Avignon, Gabriello Saraina à Paris, Benedotte Tagliacarne (di Teocreno) que François Ier ramena avec lui. Vicomercati, qui avait étudié à Bologne, à Pavie et à Padoue, fut reçu en 1540 à l'Université de Paris et, le premier, nommé professeur de philologie grecque et latine par le même roi.

XI

GIORDANO BRUNO A PARIS

SON ATTITUDE ET SA RENOMMÉE

D'après le *Témoignage d'un contemporain* (*1585-1586*), par Lucien Auvray, sous-bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale. Paris, 1901.

Page 5 (note 3) : Nous avons un témoignage très curieux de la célébrité de Bruno, dès cette époque, dans le Journal d'Arnold van Buchel qui, voyageant alors en France, cite Giordano Bruno parmi les personnages considérables dont il a entendu parler ou qu'il a vus à Paris (décembre 1585). Voici ce qu'il dit de Bruno (fol. 189 r° du ms. de l'Université d'Utrecht) : « Philosophiæ subtilior quam saluti suæ conveniat professor est Jordanus Bruno Nolanus italus, qui falso cognomen assumpsit Philothei. Composuit libellum *de Arte reminiscendi* et italicà edidit linguâ conscripta : *Gli furori heroici*, *Il Candelaio, comœdia.* » Cf. la traduction partielle qu'a donnée de ce précieux Journal M. A. Vidier, *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, t. XXVI, 1899, p. 146.

Page 10 : (1585) 6e décembre. Ay veu Jordanus Brunus. 7e décembre : Jordanus est venu de rechef. Il dit le principal maystre qu'il ait eu en philosophie estre [....][1] Augustin, qui est trespassé. Il est docteur en théologie passé à Rome ; en ses positions qu'il mit pour passer docteur, l'une estoit : *Verum est quidquid dicit D. Thomas in Summa contra Gentiles* ; l'autre : *Verum est quicquid dicit Magister sententiarum.* Il prise souverainement saint Thomas in *Summa contra Gentiles* et in *Questionibus disputatis*, aut earum saltem parte ; contemne les subtilites des scholastiques, des sacrements et mesmement de l'Eucharistie, lesquelles il dit saint Pierre et saint Paul avoir ignorées, mais seulement sçeu que *hoc est corpus meum.* Il dit que facilement les troubles en la religion seront ostés, quand on ostera ces questions, et dit espérer que bien tost en sera la fin. Mais souverainement il déteste les heretiques de France et d'Angleterre, en ce qu'ils méprisent les bonnes œuvres et preschent la certitude de leur foy et justification ; car toute la chrestienté tend à bien vivre. Il méprise Cajétain et Picus Mirandulanus, et toute la philosophie de Jésuites, qui n'est que de questions hors du texte et intelligence d'Aristote. Il m'a dit beaucoup de choses de la géographie et de la froidure de Tartarie et Escosse et de la température d'Irlande, etc.

1. Il y a, à cet endroit, un blanc dans le manuscrit : il faut suppléer « Teofilo da Vairano » qui, après avoir enseigné plusieurs années, à Naples, les doctrines aristotéliciennes, fut nommé recteur du couvent de Florence, et ensuite, appelé à Rome, « lut » la métaphysique avec grand succès (Berti, p. 33-34 et 39. Cf. Frith, p. 10). Teofilo da Vairano était mort depuis la fin d'avril 1578 ; cf. son article dans Lessius (Ph.), *Encomiasticon augustinianum* (1654, p. 650).

*

* *

Vita di Giordano Bruno, par Domenico Berti. P. 122 : Scelse il Bruno dapprima per tema del suo libero insegnamento trenta attributi divini, leggendo sopra ciascuno di essi nell' ordine in ciu veggonsi distribuiti nella prima parte della Somma di San Tommaso [1]. Questo argomento che tanto addicevasi all' ingegno ed agli studii di lui, era pur molto pradito all Universita parigina che aveva il Dottore Angelico in granda riverenza [2].

Dovette il Bruno nella sua trattazione pigliar le mosse dall' esistenza di Dio, e di mano in mano discorrere della simplicita, della perfezione, della immutabilità, dell' infinità, dell' ubiquità, dell' eternità, conoscibilità e degli altri attributi che fanno seguito nell' opera dell' Aquinate.

Nel ragionare dei divini attributi, il suo potente e vario ingegno intromettava frequenti accenni ai principii cardinali della sua dottrina, di cui già sin da quel tempo scriveva, sotto nome allegorico, ad una donna : « Ricordatevi di quel che credo, e che non bisogna insegnare, il tempo tutto toglie e tutto dà ; ogni cosa si muta, si annichila : è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno, e però persevera eternamente uno simile e medesimo. Con questa filosofia l'animo si aggrandisce, si magnifica l'intelletto. » Lettera alla signora Morgana, premessa alla comedia *Il Candelaio*. E altrove : « Dio è in ogni luogo e in nessuno, fondamento di tutto governatore, non inchiuoso nel tutto, dal tutto non escluso, di eccellenza e comprensione egli il tutto di definito nulla, principio generatore del tutto, fine terminante il tutto. Mezzo di congiunzione e di distinzione a tutto, centro ognidove, fondo delle intime cose. Estremo assoluto, che misura e conchiude il tutto, egli non misurabile nè pareggiabile, in cui è il tutto, e che non è in nessuno neanche in se stesso, perchè individuo e la simplicità medesima, ma è sè [3]. »

Page 124 : A queste nuove lezioni, che levarono grandissimo rumore, convenivano ad ascoltarlo numerosi scolari tratti dalla facilità e dall' impeto del dire e dalla pellegrinità delle sua idee. Con molto accorgimento intercalava alle opinioni Lulliane le sue, faceva applicazioni ingegnose e nuove, procedeva con rapidità dai particolari ai generali ; e spesso dagli intricati laberinti dell' arte mnemònica; lavavasi nei luminosi campi della metafisica, della fisica e dell' astronomia. La sua parola ora correva chiara ed eleganta, ora incolta ed irta di vocaboli astratti, ma si maravigliosamente pronta in qualsisia si subbietto, che gli animi ascoltanti n'erano rapiti. Usava a quando motti arguti e vivaci ; abbondava in comparazioni, in metafore, in citazioni curiose. Prometteva grandi

1. Vedi Documento IX.
2. Confessa il Bruno nel processo di aver studiato fur della prima gioventu San Tomasso, benchè non fosse molto addentro nelle dottrine teologiche.
3 Jiordanus Nolanus, *De triplici minimo et mensura.*, p. 17. Franc. 1591.

cose, e le promesse accompagnava con parole vaghe e misteriose che eccitavano vivamente la curiosità e l'attenzione degli uditori. Insegnava con passione, ed amava dissertare all' improvviso sopra qualsisia problema o questione.

XII

DÉCISIONS DE L'ÉGLISE TOUCHANT LA « NATURE DIVINE »

(*Dictionnaire de Théologie catholique*, A. Vacant-Mangenot).

Si le symbole dit des apôtres, dans sa forme reçue à Rome au IIIe et au IVe siècle, témoigne de la foi de l'Église en Dieu le père tout-puissant (voir t. I, col. 1661, 1666), cependant on pense généralement que la formule, restituée d'après les citations qu'en fait Tertullien, disait : *Credo in unicum Deum omnipotentem, mundi conditorem*. Voir t. I, col. 1667. Sur le changement qu'aurait subi la formule romaine au IIIe siècle par opposition au monarchianisme, voir *ibid.*, col. 1670-1671. Il en résulte qu'à Rome, avant 200, on imposait aux catéchumènes, avant de leur conférer le baptême, une profession de foi strictement monothéiste. Si l'on admet que la formule primitive était : *in Deum Patrem omnipotentem*, voir t. I, col. 1671 ; t. II, col. 214, il reste, au moins, que ce Dieu Père est le Dieu unique et tout-puissant de l'ancienne alliance. Voir t. I, col. 1672 ; t. III, col. 2076-2078. Telle était aussi la teneur du symbole gallican primitif. Voir t. I, col. 1662. Le symbole d'Aquilée, à *omnipotentem* ajoutait *invisibilem et impassibilem*, celui d'Afrique, *universorum creatorem, regem sæculorum immortalem et invisibilem*, l'antiphonaire de Bangor, *invisibilem omnium creaturarum visibilium et invisibilium conditorem. Ibid.*, col. 1666 ; Denzinger, *Enchiridion*, 10e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, n. 3.

Les symboles orientaux se ramènent à une forme commune, dont le premier article exprimait un acte de foi εἰς ἕνα θεόν παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Voir t. I, col. 1668-1669 ; Denzinger, n. 9, 19, 13. Telle est la formule du symbole de Nicée-Constantinople, que l'on croit aujourd'hui provenir de saint Épiphane. Voir t. III, col. 1229-1230, 2078-2079. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 443-446 ; Denzinger, n. 54, 86. Cet article faisait du Dieu tout-puissant le créateur de toutes choses. Il allait à l'encontre des hérésies gnostiques et manichéennes.

Dans les formules de foi antipriscillianistes. — Priscillien avait renouvelé en Espagne, au IVe siècle, les erreurs des gnostiques et des machinéens. Voir t. I, col. 1382-1384, 1393-1399. Il y ajoutait l'erreur spéciale de l'union du Père, du Fils et du Saint-Esprit dans la seule personne du Christ. Cf. Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-Brisgau

1905, p. 18-21. Aussi les formules de foi qui lui furent opposées au IVe et au Ve siècle et sur lesquelles M. Künstle a projeté de nouvelles lumières, professent-elles à la fois l'unité de la nature divine et la trinité des personnes. La *Fides Damasi*, qui est peut-être de la fin du IVe siècle, insiste surtout sur la distinction des personnes dans l'unité de nature, Künstle, *op. cit.*, p. 47 ; Denzinger, n. 15, aussi bien que la formule, un peu postérieure, *Clemens Trinitas, una divinitas*. Künstle, p. 65 ; Denzinger, n. 17. Dans son *Libellus in modum symboli*, qu'on tenait pour une décision du Ier concile de Tolède (447), l'évêque de Galicie, Pastor est plus précis : *Credimus in unum Deum verum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, visibilium et invisibilium factorem, per quem creata sunt omnia in cælo et in terra, unum Deum et unam esse divinæ substantiæ Trinitatem.* Künstle, p. 43 ; Denzinger, n. 19. Le canon 1er, qui y est ajouté, frappe d'anathème quiconque dit ou croit que ce monde n'a pas été créé par le Dieu tout-puissant. Künstle, p. 44 ; Denzinger, n. 21. Le symbole *Quicumque*, dit de saint Athanase, est aussi antipriscillianiste et définit les mêmes vérités. Künstle, p. 232 ; Denzinger, n. 39. Voir t. I, col. 2179. Voir encore les professions de foi attribuées au VIe concile de Tolède (638) et au XIe (675). Künstle, p. 71, 74.

Canon contre l'origénisme. — Le concile local, tenu à Constantinople en 543, sous le patriarche Ménas, approuva la condamnation d'Origène, proposée par l'empereur Justinien. Or le canon 8e porte anathème contre qui dit ou pense ou bien que la puissance de Dieu est finie, ou que Dieu a produit tout ce qu'il pouvait faire. Denzinger, n. 210. Cette décision est importante, car les quatre patriarches orientaux et le pape Vigile, qui avaient reçu communication de la lettre de Justinien, souscrivirent aux anathèmes. Cf. F. Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 210-211.

Le IIIe concile de Valence (855) condamne la doctrine de Scot Érigène sur la prescience et la prédestination divines. Denzinger, n. 320-323. Cf. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, t. V, p. 165-169. Le panthéisme émanatiste de Scot est condamné, quand Amaury de Bène (voir t. I, col. 936-940) et David de Dinant (voir col. 157-160) renouvellent ses erreurs. Voir t. III, col. 2080.

Abélard avait enseigné que Dieu n'avait pu faire ou omettre que ce qu'il avait fait ou omis, de la manière et dans le temps seulement qu'il a agi, et pas autrement, et qu'il ne devait ni ne pouvait empêcher le mal. Denzinger, n. 374, 375. Ces erreurs furent réprouvées au concile de Sens (1140). Elles remplaçaient la liberté et la toute-puissance de Dieu par une certaine sorte d'optimisme, Dieu n'ayant pu faire mieux qu'il n'a fait. Voir t. I, col. 44, 46.

Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers (1142-1154), établissait une distinction réelle entre l'essence et l'être de Dieu, entre l'essence et les attributs. La première proposition, extraite de ses écrits, était conçue en ces termes : *Quod divina essentia, substantia et natura, quæ*

dicitur divinitas, bonitas, sapientia, magnitudo Dei, et quæque similia, non sit Deus, sed forma qua Deus est. Geoffroy, *Libellus contra capitula Gilberti*, n. 4, sous un autre titre, *P. L.*, t. CLXXXV, col. 589-590. C'était la destruction de la simplicité de Dieu. Le concile de Reims, présidé par Eugène III en 1148, définit la simplicité de la nature divine et écarta de Dieu toute composition d'essence et d'attributs. Denzinger, n. 389. Il définit aussi que Dieu seul est éternel. Denzinger, n. 391. Cf. Schwane, *Histoires des dogmes*, trad. Degert, t. IV, p. 191-193. Voir t. I, col. 2232-2233 ; t. IV, col. 1166-1167, 1173-1174.

Du xe au xiiie siècle, les bogomiles, albigeois, cathares, vaudois, etc., renouvelèrent les erreurs manichéennes, à savoir la distinction des deux principes, du Dieu de l'Ancien Testament et du Dieu du Nouveau, et la création du monde par le principe du mal. A ceux d'entre eux qui voulaient revenir à la foi catholique, l'Église imposait une formule qui exprimait les vérités opposées à leurs erreurs, voir t. I, col. 1384-1385. Le IVe concile de Latran, en 1215, a défini contre eux la foi du seul Dieu véritable, éternel, immense, immuable, incompréhensible, tout-puissant et ineffable. Denzinger, n. 428. Voir t. III, col. 2080-2081 ; t. IV, col. 1171-1172.

La même doctrine est exprimée dans la profession de foi, proposée en 1267 par Clément IV à Michel Paléologue, Denzinger, n. 461, 463, et dans le décret aux Jacobites, porté en 1441 par Eugène IV. *Ibid.*, n. 703, 706, 707. Il n'y a qu'un seul vrai Dieu, tout-puissant, immuable et éternel, un en essence, créateur de toutes choses, l'unique principe des choses visibles et invisibles, le même Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'unité de Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles est encore énoncée dans la profession de foi que Pie IV rédigea à la demande du concile de Trente. Denzinger, n. 994.

Maître Eckart n'enseignait pas seulement que le monde a été créé *ab æterno*, dès que Dieu fut, Denzinger, n. 501-503; il affirmait encore que Dieu était un de toutes façons, aussi bien suivant la nature que dans les personnes. *Ibid.*, n. 523, 524. Enfin, il déclarait que Dieu n'était ni bon, ni meilleur, ni très bon, et qu'en l'appelant bon, il s'exprimerait aussi mal que s'il disait que le blanc est noir, n. 528. Voir t. III, col. 2092. Cf. H. Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. II, p. 638 sq.

Le panthéisme, enseigné par Spinoza, voir t. III, col. 2093, par Fichte, Schelling et Hegel, col. 2095, avait été plus ou moins adopté en France par Cousin, Vacherot et Renan, col. 2097. Il fut condamné par Pie IX dans le *Syllabus* de 1864. Denzinger, n. 1701.

Günther avait prétendu que la création n'avait pas été libre, mais nécessaire, puisque, — Dieu connaissant les êtres finis par la négation de l'infini, qui est en lui, — sa bonté exige que sa toute-puissance leur donne l'existence. Dans son bref du 15 juin 1857 à l'archevêque de Cologne, Pie IX avait blâmé et réprouvé cette erreur. Denzinger, n. 1655.

Le concile du Vatican, réuni en 1869 pour condamner les erreurs modernes, ne se borna pas à définir la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu et d'affirmer solennellement l'existence de Dieu ; il énonça aussi les attributs divins et la distinction de Dieu et du monde. Denzinger, n. 1782. Voir t. III, col. 2182. Mais, au témoignage de Mgr Gasser, rapporteur de la députation de la foi, il voulait seulement définir comme dogme de foi catholique l'existence de Dieu. En énonçant d'abord les noms par lesquels l'Écriture sainte désigne ordinairement le vrai Dieu, par opposition aux fausses divinités des païens, puis les attributs que les théologiens affirment de Dieu, enfin la distinction essentielle et infinie entre Dieu et le monde, voir t. III, col. 2185, il n'a donc pas défini comme dogme catholique les attributs divins énumérés dans le c. I de sa constitution, pas plus que la distinction essentielle et infinie de Dieu et du monde, au moins en vertu de cette profession de foi. Voir t. III, col. 2186. Cf. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 159, 166-168. Mais quatre canons répondent à cette profession de foi : le 1er condamne l'athéisme, le 2e le matérialisme, le 3e et le 4e le panthéisme. Denzinger, n. 1801-1804. Voir t. I, col. 2209-2210 ; t. III, col. 2183, 2185, 2186. Cf. A. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 207-208, 210-211. Le 3e canon rejette le principe du panthéisme, en frappant d'anathème quiconque affirme l'unité et l'identité de substance ou d'essence entre Dieu et les choses du monde. Voir t. III, col. 2186-2187. Le 4e réprouve expressément trois formes particulières du panthéisme : le panthéisme substantiel, émanatiste, notamment celui de Fichte, voir col. 1265 sq. ; le panthéisme essentiel de Schelling, voir col. 1266 sq. ; le panthéisme de l'être universel, professé par Hegel. Voir col. 1269 sq. Cf. t. III, col. 2187-2188 ; A. Vacant, *op. cit.*, t. I, p. 207-214.

ERRATA — ADDENDA

Les épreuves de cet ouvrage ayant été corrigées en des circonstances difficiles, on nous excusera si, faute de loisirs ou de moyens de vérification, nous avons, ici ou là, laissé subsister quelques erreurs ou quelques scories, — peu graves, nous l'espérons. Sauf cas exceptionnels, nous n'avons pas relevé les « oublis » relatifs à la *ponctuation ou à l'accentuation.*

P. 6, lire : Zénon.
— — — κηδεμονικός.
— 12, lire : église.
— 13, — spiacce.
— 14, add. : Osorio étudia à Bologne. Il était fort apprécié par Grégoire XIII.
— 14, add. : Louis Leroy avait traduit le *Phédon*, la *République* et le *Timée*. Il n'est pas indifférent de noter ici le « platonisme » de l'auteur du livre sur *l'Origine* et *l'excellence de l'art politique*.
— 15, lire : point d'interrog. après *terre*.
— 16, — un point après *ici*.
— — — guillemets après *éloge*.
— 20, — deux points avant *Monitrix*.
— 23, — *en italiques*, les titres des ouvrages de N. du Fail.
— 26, en note, supprimer *10* après « mai ».
— 29, lire : Antverpiæ.
— 31, — que*m*dam.
— 32, — pos*sint*.
— 35, — en note, en italiques : *dissert, select.*
— 36, 37, 38, dans les notes concernant Garasse, *p* minus. : page
— 45, 47, 48, même remarque, au sujet de Mersenne.
— 53, supprimer, en note, c. III, t. II, p. 390.
— 57, *add.* à la note 5 : *Or. Tub.* I, p. 131.
— 60, lire (ligne 23) : il eût.
— 63, — (ligne 3) : virgule après *médecin*.
— — — (ligne 19) : virgule après *de plus*.
— 64, — dans les notes : *p* minuscule.
— 69, — *Jean* Bodin.
— 82, — virgule après *corporel*.
— 86, supprimer les guillemets (Amelot de la Houssaye).
— 91, — — ligne 15, après « mundis ».
— 104, — le point après « ab Helmont ».
— — lire une virgule après « p. 260 » et « p. 337 ».
— — — ἀθεΐζειν.
— 105, — virgule après « p. 567 ».

p. 107, 108, 109, 110, 111, notes Reimmann, p minuscule.
— 110, note 2, lire : erudit.
— 137, en note, lire : θύραθεν.
— 168, supprimer la 1[re] ligne de la note 1.
— 178, en note, lire : Paolo della Pergola.
— 197, lire : *un trine.*
— 198, — prise le signe.
— 223, — Eugenium IV.
— 224, — Thomœus.
— 229, — Bartolomeo.
— 224, — point d'inter. après *immortelle.*
— 262, 4[e] ligne, lire : *telle.*
— 272, lire : d'un ardent.
— — en note : Bernardus Mirandulanus.
— 274, lire : *de* vies nomades.
— 284, — (31[e] ligne) : deux points avant *l'universel.*
— 287, — existant.
— 340, supprimer la virgule après *Ammonius.*
— 352, lire : renferme.
— 383, — zone, sans ^.
— — — virgule après *spéculation.*
— 386, — (note) : scepticismo.
— 391, — Savonarole.
— 397 et 431 : Ginguené.
— 424-428. A consulter, sur ce point, les ouvrages, justement appréciés, de M. Ch. Benoist.
— 435, lire : osât, tirât.
— 439, — Uzielli.
— — — della Terra.
— — supprimer la virgule après *intorno.*
— 449, lire : *cependant*, au lieu de : ensemble.
— 456, supprimer le ^ sur clot.
— 457, lire : forma superaddita.
— 551 et *passim*, — Leibniz.
— 570, supprimer le : après *dal.*
— 574, lire : Marta.
— 593, — plus qu'inexact.
— 628, — La Mothe le Vayer.
— 642, — Geulincx.
— 680, — virgule après *antique.*
— 713, fermer la parenthèse après « légende ».

On pourra *uniformiser* l'orthographe de chaque *nom propre.* Faisons observer, toutefois, que, même chez les écrivains *français*, et à la même époque, on rencontre successivement Pomponat, Pomponace, Pomponazzi, — Bruno, Brunus, Jordan Brun, etc.

Afin d'alléger le volume, nous avons éliminé de notre appendice les « extraits », annoncés aux pages 8, 85, 171, 261, 386 et 426, ces morceaux de critique n'étant nullement indispensables à notre démonstration, ou pouvant être consultés sans peine dans les bibliothèques de Paris.

TABLE ONOMASTIQUE

Cette table renferme — classés par ordre alphabétique — les noms des principaux auteurs (philosophes, littérateurs, Pères de l'Église, critiques) dont les œuvres sont analysées ou citées, dans ce volume.

Lorsque les numéros des pages, rattachés par un trait ou isolés les uns des autres, sont imprimés en caractères *gras*, c'est qu'à cet endroit du volume, on s'est particulièrement appesanti sur l'auteur en question.

Ap. = appendice.

B

C

D

L

M

Q

R

S

T

U

V

W

X

Y

Z

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS



